

ملف سعودي
01

الكتاب العربي السعودي ٩٩



أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ونعم



هكذا علمني وردي ورتي

الطبعة الأولى
١٤٠٤ - ١٩٨٣ هـ
جدة - الملكة القديسة السعودية

801
٥١ هـ

الاستفتاح والابتهاد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد وعلى سائر النبيين والمرسلين .
اللهم ارض عن أتباعهم إلى يوم الدين، واجعلنا اللهم منهم .
اللهم عفوك وغفرانك عن موالج من اللهو المباح إن شاء الله، كتبناها تقربا واستئناسا بليل
طفئت فيه قيمة الجمال والمتعة على قيمتي الحق والخير .
أهدي هذا السفر إلى الأستاذ الجليل والمحب الكريم أحمد محمود رئيس تحرير جريدة المدينة
الذي جعل من جريدته نبعا نرا لما نكتبه من أسفار تحت عنوان (الفنون الصغرى) .
والله المستعان ...

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

فلسفة الإهداء

يحسب بعض الناس أن كلمات الإهداء التي يصدر بها المعاصرون مؤلفاتهم من الوثنية ومن البدع المستحدثة!

قال أبو عبد الرحمن محمد: لست أحصي الكتب القديمة التي يقدمها مؤلفوها لصديق أو أمير، أو وزير، أو أستاذ.. إلخ.

أما كلمة الإهداء فبحسب النية وبحسب موضوع الكتاب:

فإن كان الموضوع دنيوياً كالبحث عن الترجسية عند أبي نواس، فلا مدخل للنية ثم.

وإن كان الموضوع قرابة لا بد أن يراد به وجه الله فلا معنى للإهداء عند خالص النية إلا أحد أمرين.

أحدهما: أن يكون المهدي إليه مراداً بالخطاب أو ببعضه:

إما لأنه موافق، وإما لأنه مخالف، وإما لأنه سبب في التأليف وإما.. إلخ.

قال ابن عمر: على هذا الوجه يكون معنى الإهداء: أن هذا كتاب قصدت به وجه

الله ورجوت من الله ثوابه.

ومن هذا القصد نشرت الكتاب ليقراء من يستفيد منه، وأنت أيها المهدي إليه أولى

من يستفيد منه ويسعد به، لأنك أستاذي، أولئك حفرتني.. أو إلخ، فأنا أهدي إليك

إتاحة قراءته بنشره!

وثانيهما: أن يهدي ثواب عمله لشخص ما، وهذا لا يضر النية.

فلسفة الفنون الصغرى

مواد هذه الفنون لا يجمعها موضوع واحد، ولم يراع في ترتيبها مناسبة معينة، بل تجد المسألة الفقهية بجانب المسألة الأدبية.. وهكذا.

وقد انتفعت في هذا المنهج بمنهج أبي إسحاق الحصري في كتابه «زهر الآداب» .
قال الحصري عن هذا المنهج :

وقد نزعنا فيما جمعت عن إبعاد الشكل عن شكله، وإفراد الشيء عن مثله، لتظهر في التجميع إفادة الاجتماع وفي التفريق لذادة الامتاع (١) . اهـ.

إلا أن «زهر الآداب» في متفرقات الأجناس الأدبية، وهذه الفنون في متفرقات المعارف بما فيها الأجناس الأدبية.

وإنما أردت بهذا إحياء سنة الأسلاف، فقد رغب المعاصرون عن تأليف كتب المتفرقات سوى الكتب، التي يجمع فيها بعض المعاصرين مقالاتهم الصحفية وكلماتهم الإذاعية، وهذه تختلف عن متفرقات القدماء في تحقيقاتها، وعمق مادتها، لأن الغالب على كتابات الصحف والإذاعة التأمل المجرد، والأسلوب الإنشائي دون رجوع إلى المصادر، أو برجوع طفيف.

وقد أردت أن تكون هذه المواد من التأليفات السبعة النافعة، والأغلب في مباحث هذه الأسفار:

١- نقد حكم شائع، تناقله المؤلفون دون تمحيص.
٢- الاستدراك على بعض المؤلفين في نقد حكم، أو تحرير محل نزاع، أولفت النظر إلى فرق دقيق، أو معارضة استدلال ما بإشكال لا مفك منه أو تمحيص نص شرعي، أو أدبي.. إلخ ثبوتاً ودلالة.

٣- إيراد ما يلفت، ويندر بتعليق، ودون تعليق.
وهذه الأمور حصيد قراءة، وتتبع، وقد نهجت في هذه المواد الأسلوب العلمي، أسلوب السلف من علماء المسلمين المتقدمين، وهو يتميز بالترقيم والتقسيم والحصر والاقتصاد في

(١) زهر الآداب ١/ ٢.

العبارة إلا لضرورة دون تزويق، وليس الغرض من أسلوب هذه المواد الإثارة، الأدبية، الفنية.

وإنما الغرض منه التثقيم، وإقناع العقل.

٤— تأملات، وانفعالات عاطفية، ومصدر هذه القراءة والمشاهدة اليومية العابرة وأحاديث المجالس، وهذه حاولت أن أكتبها حسب الطاقة بنثر فني يرضي العقل، والخيال والعاطفة وتشنف الأسماع موسيقى كلماته. ومثل هذا الأسلوب تكتب الروايات، والقصص لأن المقصود في الدرجة الأولى الإثارة الفنية.

وأحسب بعد هذا أنني برهنت على أنني أعني الأسلوب الذي أكتب به وأنه لا تعجزني لغة النثر الفني!

ولكنني أكتب كل فن بلغته!

وقد تميز هذا الجزء وهو السفر الأول من الفنون الصغرى بتغليب الجانب الفني والأدبي انطلاقاً من قصيدة سترها لورد زورث تتحدث عن الطفل الكبير! وأحسب أن الطفل الكبير هو من سلمت برأيه من الأوحاز. والله المستعان.

مقدمة الطبعة التي لم تنشر

يمثل هذا الكتاب السفر الأول من موسوعة الفنون الصغرى إلا أنني ميزته بعنوان خاص هو (هكذا علمني ورد زورث).

وهذا العنوان وحي مصادفة محضة لقصيدة لورد زورث تجدونها في هذا السفر خيّل إليّ— وإن كان أسبق مني زماناً— أنه إياي يعني.

وجدته يبارك عملاً جليلاً كبيراً للطفل.

قلت: لعل ما يبرجه الظاهري هو العمل الكبير، ولعل ذلك الظاهري هو الطفل ذلك أنني أرسيت كتاباتي على قيم ثلاث: الحق— الخير— الجمال.

فأثار قيمتي الحق والخير مما يرضى به الكبار.

وآثار الجمال مما يفرح به الأطفال، فإن ظل الكبير متعلقاً بمجتمعة الجمال فهو طفل كبير.

وهكذا كانت قيمة الجمال هي المسيطرة على هذا السفر من ألفه إلى ياقته، مما يدل على أن موشي برده طفل كبير.

يدور هذا السفر على الموضوعات التالية:

١— اعترافات ذاتية لم يكن الباعث لها شهوة الحديث عن النفس لأن أكثر هذه الاعترافات مما لا يفخر به الفاعلون، وإنما باعثها أن الصدق العاطفي أحد ظاهرات الجمال، وهو خير مسجل لعبث الأطفال الكبار.

٢— دراسات أدبية، ومعارف ثقافية تنطلق من معايير النقد للجمال.

وربما تخللها جد كردي على أهل الحلول ووحدة الوجود، والدافع لذلك أنني بهذا الرد أنفي قبحاً عن جمال الأدب، فلم أخرج عن معيار الجمال وأنتم تعلمون— حفظكم الله— أن متغيرات الأدب الحديث تواجبت منذ حملت مجلة «الآداب» أعباء الأدب الحديث الذي توقفت عنده مجلة «الرسالة».

وآرائني النقدية هنا نتيجة لتلمذ على مجلة الرسالة التي كانت ترن العمل الأدبي بالمعيار الجمالي والنفسي، ولدي آراء نقدية خافتة نتيجة لتلمذي بآخرة على مجلة «الآداب» التي

العبارة إلا لضرورة دون تزويق، وليس الغرض من أسلوب هذه المواد الإثارة، الأدبية، الفنية.

وإنما الغرض منه التثقيم، وإقناع العقل.

٤ — تأملات، وانفعالات عاطفية، ومصدر هذه القراءة والملاحظة اليومية العابرة وأحاديث المجالس، وهذه حاولت أن أكتبها حسب الطاقة بنثر فني يرضي العقل، والخيال والعاطفة وتشنف الأسماع موسيقى كلماته. ويمثل هذا الأسلوب تكتب الروايات، والقصص لأن المقصود في الدرجة الأولى الإثارة الفنية.

وأحسب بعد هذا أنني برهنت على أنني أعني الأسلوب الذي أكتب به وأنه لا تعجزني لغة النثر الفني!

ولكنني أكتب كل فن بلغته!

وقد تميز هذا الجزء وهو السفر الأول من الفنون الصغرى بتغليب الجانب الفني والأدبي انطلاقاً من قصيدة سترها لورد زورث تتحدث عن الطفل الكبير! وأحسب أن الطفل الكبير هو من سلمت برأيه من الأوحاز. والله المستعان.

مقدمة الطبعة التي لم تنشر

يمثل هذا الكتاب السفر الأول من موسوعة الفنون الصغرى إلا أنني ميزته بعنوان خاص هو (هكذا علمني ورد زورث).

وهذا العنوان وحي مصادفة محضة لقصيدة لورد زورث تجذبونها في هذا السفر خيّل إليّ— وإن كان أسبق مني زماناً— أنه إياي يعني.

وجدته يبارك عملاً جليلاً كبيراً للطفل.

قلت: لعل ما يبرجه الظاهري هو العمل الكبير، ولعل ذلك الظاهري هو الطفل ذلك أنني أرسيت كتاباتي على قيم ثلاث: الحق—الخير—الجمال.

فأثار قيمتي الحق والخير مما يرضى به الكبار.

وأثار الجمال مما يفرح به الأطفال، فإن ظل الكبير متعلقاً بجمعة الجمال فهو طفل كبير.

وهكذا كانت قيمة الجمال هي السيطرة على هذا السفر من ألفه إلى يائه، مما يدل على أن موشي برده طفل كبير.

يدور هذا السفر على الموضوعات التالية:

١ — اعترافات ذاتية لم يكن الباعث لها شهوة الحديث عن النفس لأن أكثر هذه الاعترافات مما لا يفخر به الفاعلون، وإنما باعثها أن الصدق العاطفي أحد ظاهرات الجمال، وهو خير مسجل لعبث الأطفال الكبار.

٢ — دراسات أدبية، ومعايير ثقافية تنطلق من معايير النقد للجمال.

وربما تظن أنها جد كردي على أهل الحلول ووحدة الوجود، والدافع لذلك أنني بهذا الرد أنفي قبحا عن جمال الأدب، فلم أخرج عن معيار الجمال وأنتم تعلمون—حفظكم الله— أن متغيرات الأدب الحديث تقاومت منذ حملت مجلة «الآداب» أعباء الأدب الحديث الذي توقفت عنده مجلة «الرسالة».

وآرائني النقدية هنا نتيجة لتلمذ على مجلة الرسالة التي كانت تزن العمل الأدبي بالمعيار الجمالي والنفسي، ولدي آراء نقدية خافتة نتيجة لتلمذي بآخرة على مجلة «الآداب» التي

المقدمة

كانت تزن العمل الأدبي بتقنية الرؤيا .
هذه الآراء الأخيرة ترد مبثوثة في السفر الثاني من هذه الموسوعة وترد تطبيقيا في دراستي التي أفردتها لشعر أحمد عبد المعطي حجازي .
ورأيي أوجزه هنا في ملمحين :
أولهما : أن أعمال تقنية الرؤيا إذا خليت من الجمال فهي ثقافة أزنها بعميار المنطق واللغة والتاريخ .. إلخ .
ولا أدخلها في حظيرة الفن ، لأن من شرط الفن الجمال .
وثانيهما : أن جماليات الرسالة (المجلة) غير مستغنى عنها في دراسة الأعمال الأدبية التي سبقت تقنية الرؤيا الحديثة .
٣ — دراسات ومعايشات فنية عن الأفلام والأنغام والحب وجمال الصورة ، وورود هذه الأمور لا يحتاج إلى تسويق لأنها فنون جميلة .
وفي الختام أقدم خالص الامتنان والتقدير للأستاذ محمد سعيد طيب الذي أتاح لهذا السفر الانبثاق عبر مؤسسة تهامة الخيرية .
جزاه الله عن صعاليك الأدب خير الجزاء .
والله المستعان ..

فرغت من هذا الكتاب في ٢٠ / ١ / ١٤٠١ هـ وتوالت إعلانات مؤسسة تهامة عن نشره وأنه تحت الطبع إلا أن بعض الغيورين على سمعة مؤلفه وقفوه ملمحين على حذف يجب أن يكون ، وعلى تعديل ينبغي ، لأن صغائر طلاب العلم كباثر لما يفترض فيهم من حسن الأسوة والقدوة .
ومؤلف هذا الكتاب من حلة العلم الشرعي فكيف يكتب عن فنان وفنانة وفيلم وسينما ؟
والواقع أنني متعمد هذا لأن الفن والفيلم واجهة إعلامية تثقيفية ترفيهية خطيرة يجب أن يساهم طالب العلم في استصلاحها بتنوعيته وتوجيهه لتكون وسائل الترفيه والتسلية التي دخلت بيوت المسلمين بريئة من الفجور والميوعة المفرطة المتردية !!
وفي دهاء المسلمين جمهور من هواة الترفيه أحب أن أتظرف لهم لأكسبهم إلى الحرف المضيء الجاد ليكونوا من هواة أيضا .
وثمة عبارات وجل لاحظتها الرقابة فلما تأملت خجلت من كتابتي لها فطمست معالمها .
وعند تعديلي للكتاب أهتلت الفرصة فأضفت موضوعات اخترتها مما نشر لي في الصحف أخيراً .
فإلى القارئ على رقابة المطبوعات خالص شكري وامتناني وشكر القارئ أيضاً .
وحرام على أي قارئ أو ناقد أن يعتبر ما في هذا الكتاب من إحاض تناقضا مني لأن كل ما في هذا الكتاب من جد أو عبث لا يخرج عن اطراد فكري ومنهج يحكم الجمع بين الجد والعبث بالقدر الذي يحكم به الجمع بين الواجب والمباح في حالات مطردة غير متناقضة .
وصلى الله على محمد .

حرر في ١٢ / ٧ / ١٤٠٣ هـ

المقدمة

فرغت من هذا الكتاب في ٢٠ / ١ / ١٤٠١ هـ وتوالت إعلانات مؤسسة تهامة عن نشره وأنه تحت الطبع إلا أن بعض الغيورين على سمعة مؤلفه وقفوه ملحين على حذف يجب أن يكون، وعلى تعديل ينبغي، لأن صغائر طلاب العلم كباثرا يفترض فيهم من حسن الأسوة والقدوة.

ومؤلف هذا الكتاب من حلة العلم الشرعي فكيف يكتب عن فنان وقناة وفيلم وسينما؟ والواقع أنني متعمد هذا لأن الفن والفيلم واجهة إعلامية تثقيفية ترفيهية يجب أن يساهم طالب العلم في استصلاحها بتوعيته وتوجيهه لتكون وسائل الترفيه والتسلية التي دخلت بيوت المسلمين بريئة من الفجور والميوعة المفرطة المتردية!! وفي دهاء المسلمين جمهور من هواة الترفيه أحب أن أتظرف لهم لأكسبهم إلى الحرف المضيء الجاد ليكونوا من هواة أيضا.

وثمة عبارات وجل لاحظتها الرقابة فلما تأملتها خجلت من كتابتي لها فطمست معالمها. وعند تعديلي للكتاب أهتلت الفرصة فأضفت موضوعات اخترتها مما نشر لي في الصحف أخيراً.

فإلى القائمين على رقابة المطبوعات خالص شكري وامتناني وشكر القارئ أيضاً. وحرام على أي قارئ أو ناقد أن يعتبر ما في هذا الكتاب من إحماض تناقضا مني لأن كل ما في هذا الكتاب من جد أو عبث لا يخرج عن اطراد فكري ومنهج يحكم الجمع بين الجد والعبث بالقدر الذي يحكم به الجمع بين الواجب والمباح في حالات مطردة غير متناقضة. وصلى الله على محمد.

حرر في ١٢ / ٧ / ١٤٠٣ هـ

كانت تزن العمل الأدبي بتقنية الرؤيا. هذه الآراء الأخيرة ترد مبثوثة في السفر الثاني من هذه الموسوعة وترد تطبيقيا في دراساتي التي أفردتها لشعر أحمد عبد المعطي حجازي. ورأيي أوجزه هنا في ملمحين: أولهما: أن أعمال تقنية الرؤيا إذا خليت من الجمال فهي ثقافة أزنها بعميار المنطق واللغة والتاريخ.. إلخ. ولا أدخلها في حظيرة الفن، لأن من شرط الفن الجمال. وثانيهما: أن جماليات الرسالة (المجلة) غير مستغنى عنها في دراسة الأعمال الأدبية التي سبقت تقنية الرؤيا الحديثة. ٣ — دراسات ومعايشات فنية عن الأفلام والأنغام والحب وجمال الصورة، وورود هذه الأمور لا يحتاج إلى تسويق لأنها فنون جميلة.

وفي الختام أقدم خالص الامتنان والتقدير للأستاذ محمد سعيد طيب الذي أتاح لهذا السفر الانبثاق عبر مؤسسة تهامة الخيرة. جزاه الله عن صمالك الأدب خير الجزاء. والله المستعان..

الطفل الكبير وكفرا أبي صير

أبوصير ريف يمرح على ضفاف إحدى الترع المناسبة من النيل الخالد .
والريف صومعة من صوامع الرومانسين ومن سحره عرفت شيئا من أسرار العواطف !!
كيف لا والمتربع على غلاله طفل كبير!
إنه يتكلم بلحمة و يسمع بشحمة!
رأى أترابه ولداته منذ مدرسة ابن حنطلي رحمه الله إلى أن زاحهم على الدكتوراه وهم رجال عقلاء
يحسنون التحفظ !
فاقتنع بأنه كبير!!
ولو حاول الحيدة لخائنه طلائع الوقار والإندار.
ولكنه ينعم بحياة طفولية لم يحلم بها الرومانتيكيون إلا اقتسارا .
طفل كبير!
طفل عمره خمس وأربعون سنة!!
ما هذا؟!
ألا يكون هذا مقدمة للإيمان بالأفكار الماركسية؟
الأفكار التي تجمع بين المتناقضات والمتعارضات والمتضادات؟
أو لم يبين الرفاق فلسفتهم على وجود المتناقضات ثم تصارعها في الذات والأفكار والطبيعة
والمجتمع؟!
إن جورج بولينزر، وجي بيس، وموريس كافين— فلسفوا فكرة المتناقضات في كتابهم عن
أصول الفلسفة الماركسية .
ومثل هذا فعل شيطانهم الكبير ستالين في كتابه عن المادية الجدلية والمادية التاريخية .
ورجيمهم الأكبر ماوتسي تنج في بحث له حول التناقض في الكرامة الشيوعية .
ولكن الطفل الكبير لا يخاف هذه اللفظة !
لأن هذا الكبير الطفل قرأ النظرية الماركسية من وجهة نظر فلسفية فأعلن للناس متحدياً أن
اجتماع المتناقضات فكرة متكلفة غير صادقة، بل غير متصورة، وإن ما يحسبه الماركسيون تناقضا

التآليف السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها

إما شيء مخترعه لم يسبق إليه .
وإما شيء ناقص يتمه .
وإما شيء مستغلق يشرحه .
وإما شيء طويل يختصره دون أن يحل بشيء من معانيه .
وإما شيء أخطأ فيه صاحبه يصلحه .
وإما شيء متفرق يجمعه .
وإما شيء مختلط يرتبه .

أبو محمد بن حزم الظاهري

التآليف السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها

إما شيء مخترعه لم يسبق إليه .

وإما شيء ناقص يتمه .

وإما شيء مستغلق يشرحه .

وإما شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .

وإما شيء أخطأ فيه صاحبه يصلحه .

وإما شيء متفرق يجمعه .

وإما شيء مختلط يرتبه .

أبو محمد بن حزم الظاهري

الطفل الكبير وكفر أبي صير

أبو صير ريف يمرح على ضفاف إحدى الترع المناسبة من النيل الخالد .

والريف صومعة من صوامع الرومانسين ومن سحره عرفت شيئا من أسرار العواطف !!

كيف لا والمتربع على غلاله طفل كبير!

إنه يتكلم بلحمة و يسمع بشحمة!

رأى أترابه ولداته منذ مدرسة ابن حنطلي رحمه الله إلى أن زاحهم على الدكتوراه وهم رجال عقلاء

يحسنون التحفظ!

فاقتنع بأنه كبير!!

ولو حاول الحيدة لخائنه طلائع الوفار والإنذار .

ولكنه ينعم بحياة طفولية لم يحلم بها الرومانيكيون إلا اقتسارا .

طفل كبير!

طفل عمره خمس وأربعون سنة!!

ما هذا؟!

ألا يكون هذا مقدمة للإيمان بالأفكار الماركسية؟

الأفكار التي تجمع بين المتناقضات والمتعارضات والمتضادات؟

أو لم يبين الرفاق فلسفتهم على وجود المتناقضات ثم تصارعها في الذات والأفكار والطبيعة

والمجتمع؟!

إن جورج بولينزر، وجي ييس، وموريس كافين — فلسفوا فكرة المتناقضات في كتابهم عن

أصول الفلسفة الماركسية .

ومثل هذا فعل شيطانهم الكبير ستالين في كتابه عن المادية الجدلية والمادية التاريخية .

ورجيمهم الأكبر ماوتسي تنج في بحث له حول التناقض في الكرامة الشيوعية .

ولكن الطفل الكبير لا يخاف هذه اللفظة!

لأن هذا الكبير الطفل قرأ النظرية الماركسية من وجهة نظر فلسفية فأعلن للناس متحدياً أن

اجتماع المتناقضات فكرة متكلفة غير صادقة، بل غير متصورة، وإن ما يحسبه الماركسيون تناقضا

مجتمعا ليس في الحقيقة تناقضا، لأن لهوية المتناقض ثمانية شروط وهي وحدة الهوية والكيفية والزمان والمكان.. إلخ.

والمتناقضات الماركسية مختلفة الشروط.

إذن الماركسية لم تفهم منطق الميتافيزيقا!

والطفل الكبير مؤمن موحد ذو عواطف.

ولكن أدب العواطف متخلف في صفوف المعسكر الأحمر، فلا يوجد وراء الستار الحديدي أو الجليدي طفل كبير.

هذا الكبير الطفل من مدرسة فكرية قرطبية تعصم الفكر البشري بثلاثة قوانين فطرية أحدها ضرورة تخلف الوسط الرفوع: أي ألا يكون تناقض!

ولكنه رغم ذلك طفل كبير!

كيف يفكر بعقل ومنطق في الدرب الضاحك شارع رمسيس وربما قطع تفكيره لوحات دعائية للفن تقول:

إنهم يقتلون الحمير!

أو خلي بالك من زوزو!

أو أعطني حبا!!

وربما فاجأه الزحام برموش تضحك، ونظرات تسبح، وتدي تنأهب!!

العقل والوازع كبير يحمده الله، والقلب طفل والله الحمد أكثر.

فمن يحمل ذاك العقل وهذا القلب طفل كبير.

صدقوا هذا الطفل أنه تقمص شخصية (حيص بيص) الرجل الكبير—فقال في غمرة الزحام:

وكم زورة قابلهما بتجنب ومبذول وصل رعته بالقطائع

ومسكرى من الوجد الدخيل أبجتها عفاف تقى لا عفاف غداع

كان طفلاً ولم يكن كبيراً عندما كان اللعوبان المتعجرفان غداء لأعمانه يفتقنها وينثران العظم.

وكان كبيراً طفلاً عندما نشر عظمه وكان اللعوبان غداء لقلبه!

كان طفلاً عندما كان يرضع!

كان طفلاً كبيراً عندما كان بعض!!

كان طفلاً ولم يكن كبيراً عندما كان واضحاً دون تفكير!

وكان كبيراً طفلاً عندما كان واضحاً وهو يحسن التفكير براءة بلا سذاجة!

أو سذاجة عن براءة!!

وثق أنه لا نصيب للطفولة في حياة أناس ابتلعهم المتر المربع وسعهم الصفق بالعرض الزائل.

حانا الله وإياكم من غنى مطع وفقير مذل.

وكفر أبي صير ريف لأسر من القبائل العربية الأصلية المهاجرة من الجزيرة العربية وبلاد الرافدين.

اتخذته مودعا للحب المحفوف بكلمة الله وخطبة ابن مسعود!

إذا غادرت مودعا أرض الكنانة مستقبلا تنائف نجد تمثلت بقول أبي الطيب:

أحبك يا شمس البلاد وبدرها وإن لأمني فيك السهى والفراق

وذاك لأن الفضل عندك باهر وليس لأن العيش عندك بارد!

فإذا أوحشتنا ملامح أبي صير قلنا:

أيا مننا في حكم أفرح وجميع أيام الملاح ملاح

وإذا عدنا والعود أحمدا قلنا كما قال ابن المقار الحلي:

وسقى الإله ديار مصر وأهلها أنواء سحب من يديك عظام

إذا حللت بها تضاحك نورها فرحا وبدل نقصها بتمام

قال أبو عبد الرحمن: ولست أحصي أشواق الأدباء والعلماء والفنانين والظرفاء إلى أرض الكنانة.

ولعل رسالة ابن أبي الصلت تعبق بضميمة من ذلك، وما كفر أبي صير إلا معقد العبق من تلك الأرجاء الفنانة الفينانة.

ولا يلام المتغزلون بأرض الكنانة، فهي كما قال بلدية بن حجة:

ولولا بقايا طعمهم في مذاقتي لما ظهرت هذي الحلاوة في شعري!

ومن كفر أبي صير عرفت الفرق الدقيق بين فلسفتي الذات والموضوع في ماهية الجمال.

إنك إذا رأيت ماصة قلت: إن هذه مستطيلة.

والطول صفة موضوعية، موجودة في الماصة نفسها، وليس صفة ذاتية، موجودة في رؤيتي فقط.

وإذا أكلت تفاحة قلت: إن هذه حلوة!

مجتمعا ليس في الحقيقة تناقضا ، لأن لهوية المتناقض ثمانية شروط وهي وحدة الهوية والكيفية والزمان والمكان .. إلخ .

والتناقضات الماركسية غتلة الشروط .

إذن الماركسية لم تفهم منطق الميتافيزيقا !

والطفل الكبير مؤمن موحد ذو عواطف .

ولكن أدب العواطف متخلف في صفوف المعسكر الأحمر، فلا يوجد وراء الستار الحديدي أو الجليدي طفل كبير .

هذا الكبير الطفل من مدرسة فكرية قرطبية تعصم الفكر البشري بثلاثة قوانين فطرية أحدها ضرورة تخلف الوسط المرفوع : أي ألا يكون تناقض !

ولكنه رغم ذلك طفل كبير !

كيف يفكر بعقل ومنطق في الدرب الضاحك شارع رمسيس وربما قطع تفكيره لوحات دعائية للفن تقول :

إنهم يقتلون الحمير !

أو خلي بالك من زوزو !

أو أعطني حبا !!

وربما فاجأه الزحام برموش تضحك ، ونظرات تسبح ، وتدي تتأهب !!

العقل والوازع كبير بحمد الله ، والقلب طفل والله الحمد أكثر .

فمن يحمل ذاك العقل وهذا القلب طفل كبير .

صدقوا هذا الطفل أنه تقمص شخصية (حيص بيص) الرجل الكبير—فقال في غمرة الزحام :

وكم زورة قابلتها بتجنب ومبذول وصل رعته بالقطائع

وسكرى من الوجد الدخيل أبحتها عفاف تقي لا عفاف غداع

كان طفلاً ولم يكن كبيراً عندما كان اللعوبان المتعجرفان غداء لأمعائه يفتقنها وينثران العظم .

وكان كبيراً طفلاً عندما نشر عظمه وكان اللعوبان غداء لقلبه !

كان طفلاً عندما كان يرضع !

كان طفلاً كبيراً عندما كان يعض !!

كان طفلاً ولم يكن كبيراً عندما كان واضحاً دون تفكير !

وكان كبيراً طفلاً عندما كان واضحاً وهو يحسن التفكير براءة بلا سذاجة !

أو سذاجة عن براءة !!

وثق أنه لا نصيب للطفولة في حياة أناس ابتلعهم المتر المربع وسعرهم الصفق بالعرض الزائل .

حانا الله وإياكم من غنى مطع وفقير مذل .

وكفر أبي صير ريف لأسر من القبائل العربية الأصلية المهاجرة من الجزيرة العربية وبلاد الرافدين .

اتخذته مودعا للحب المحفوف بكلمة الله وخطبة ابن مسعود !

إذا غادرته مودعا أرض الكنانة مستقبلا تنائف نجد تمثلت بقول أبي الطيب :

أحبك يا شمس البلاد وبدرها وإن لأمني فيك السهى والفراق

وذاك لأن الفضل عندك باهر وليس لأن العيش عندك بارد !

فإذا أوحشتنا ملامح أبي صير قلنا :

أيامنا في حبكم أفراح وجميع أيام الملاح ملاح

وإذا عدنا والعود أحمدا قلنا كما قال ابن المتقار الحلبي :

وسقى الإلاه ديار مصر وأهلها أنواء سحب من يديك عظام

إذا حللت بها تضاحك نورها فرحا وبدل نقصها بتمام

قال أبو عبد الرحمن : ولست أحصي أشواق الأدباء والعلماء والفنانين والظرفاء إلى أرض الكنانة .

ولعل رسالة ابن أبي الصلت تعبق بضميمة من ذلك ، وما كفر أبي صير إلا معقد العبق من تلك الأرجاء الفنانة الفينانة .

ولا يلام المتغزلون بأرض الكنانة ، فهي كما قال بلدي بن حجة :

ولولا بقايا طعمهم في مذاقتي لما ظهرت هذي الحلاوة في شعري !

ومن كفر أبي صير عرفت الفرق الدقيق بين فلسفتي الذات والموضوع في ماهية الجمال .

إنك إذا رأيت ماصة قلت : إن هذه مستطيلة .

والطول صفة موضوعية ، موجودة في الماصة نفسها ، وليس صفة ذاتية ، موجودة في رؤيتي فقط .

وإذا أكلت تفاحة قلت : إن هذه حلوة !

والخلاوة صفة يزعم جون لوك : أنها ذاتية لا موضوعية .

أي أن الخلاوة موجودة في لساني لا في التفاحة !!

فقال العقلاء لجون لوك : هات برهانك إن كنت صادقاً ؟

فقال : إن التفاحة تكون حلوة مرة ، وتكون غير حلوة مرة !

فالخلاوة تتوقف على إدراكنا الذاتي !!

وحينما أكون في كفر أبي صير فأسمع ثغاء الجواميس وأتناغم مع لثغة تقلب الجيم قافاً وأرى بشرات تتصاحك فيها النعمة وتبكي حولها القلوب فإنني أفر من ثيابي : يا ضيعة الشباب : إنها متعة العمر !!

ير بكم أتدرون ماذا يقول جون سانتيانا ؟ !

يقول المخبول : هذا الفرح والمرح ليس صفة موضوعية توجد في كفر أبي صير .

إذن ماذا يا سانتيانا ؟

يقول : إن الفرح والمرح في ذاتك في حسك الباطن ، لأن ذاتك هي التي خلعت الفرح والمرح على كفر أبي صير !!

لهذا فأنا على حق عندما قلت في بعض المرات : هل أنا في الكون ، أم الكون في ؟ !

وعلى أي حال فجورج سانتيانا معذور غير مأجور أجري ، لأنه ضاع بين أمرين لا يميز بينهما إلا خيط دقيق جداً .

واليكم البيان :

١- إن متمتي وانفعالي أمر ذاتي لأن البهجة بهجة قلبي واللذة لذة حسي !

فالفرح الذي فرحته بكفر أبي صير هو استجابتي الذاتية ، وانفعالي الخاص .

٢- ولكن تعشقي الذاتي للمتعة والجمال لا يتم إلا وفق مقاييس ومواصفات يعرفها قلبي - أعني شعوري الباطن - وإن لم يعرفها لساني أو عقلي أو قلبي !

وهذه المواصفات والمقاييس يا جورج سانتيانا وجدتها في كفر أبي صير .

فأجواء كفر أبي صير خلعت عليّ الفرح والمرح .

وأنا خلعت عليها الرضى والتغذية !

قال أبو عبد الرحمن : ولقد عزفت عن شعر كثير يدعي فيه أصحابه الرومانسية و يتكلمون مذهبا ، غير أن البراهين اللامحة تدل على أنهم لصقاء أدعياء !

فالرومانسية في الحب على سبيل المثال غير مقبولة ولا مستساغة ممن يقال له يوم القيامة : (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) [سورة الأحقاف / ٢٠] بل كان العذريون في القديم

رومانسين بلا اصطلاح !

ولكن قد توجد قرائن تستثنى من هذه القاعدة ولا نخرمها .

أذكر أنموذجا لذلك القروي حين ينشأ في ريف محافظ ، ليس الحب فيه لياليا حراء وإنما اللحمة السريعة العاجلة أعلى وأبعد مطامحه !

وكذلك الكلمة الطيارة ، ولوبرد تحية !

فإذا جاء هذا القروي المطبوع على جو القرية التقى النقي ، ورأى المواخير في اللتويات المظلة والترنحات غير الواعية : فلا تستغرب عليه وإن كان أفسق من قرده أو جرد أن يكون رومانسيا حزينا باكيا يحن لصحراء الريف ، وسمائه البكر ، ونخيله الفارعة ، ولياليه القمر ، وحكايات عجائزه في العلاي !

ولا تستغرب أن يلعن المواخير وإن كان منغمسا !

وكلنا أبناء القرية إن لم نكن شعراء رومانسيون في ظاهرات ريفية افتقدناها في مدينتنا ، ولا نزال رومانسين ما ظل الحنين إلى هذه الظاهرات قويا صادقا !

وإنما الأعمال الأدبية تبرز رومانسيتها .

وخير أنموذج لهذه الرومانسية أبيات كتبها بدر شاكر السياب في ١٤ / ١٢ / ١٣٤٦ هـ .

وقد تبدت في هذه الأبيات سحنات قريته جيكور .

فهو يسلب الدهاليز الحمراء نعمة العواطف ، ويصورها بهذه الوحشية :

كأسان ملؤهما طلى عصرت من مهجتيين رماهما الحب
أو غلبان عليهما مزق حراء تزعم أنها قلب !

وقد نفص السياب لذة القبله بهذا البيت :

غرست يد الحمى على فمها زهراً بلا شجر فلا مقيا ؟
تم هذا الوعد الصادق إن شاء الله :

وليسق من دمك الخبيث غدا دوح تمتعش فوقه الغرب
تاوي الصلال إلى جوانبه غرثى ويموي تحته الكلب ؟

إن كل قروي يردد مع السياب :

لعناتي الحنقات ما برحت تمتاد خدرك والظلام معا

قال أبو عبد الرحمن : وبهذا تعرف أصالة الريفي في رومانسيته .

و يشدني إلى كفر أبي صير بعد هذا معنى لوح إليه ابن مطروح عندما قال :

والحلاوة صفة يزعم جون لوك : أنها ذاتية لا موضوعية .

أي أن الحلاوة موجودة في لساني لا في التفاحة !!

فقال العقلاء لجون لوك : هات برهانك إن كنت صادقاً ؟

فقال : إن التفاحة تكون حلوة مرة ، وتكون غير حلوة مرة !

فالحلاوة تتوقف على إدراكنا الذاتي !!

وحينما أكون في كفر أبي صير فأسمع ثغاء الجواميس وأتناغم مع لثغة تقلب الجيم قافاً وأرى بشرات تتصاحك فيها النعمة وتبكي حولها القلوب فإنني أفر من ثيابي : يا ضيعة الشباب : إنها متعة العمر !!

يربكم أتدرون ماذا يقول جون سانتيانا ؟ !

يقول المخبول : هذا الفرح والمرح ليس صفة موضوعية توجد في كفر أبي صير .

إذن ماذا يا سانتيانا ؟

يقول : إن الفرح والمرح في ذاتك في حسك الباطن ، لأن ذاتك هي التي خلعت الفرح والمرح على كفر أبي صير !!

لهذا فأنا على حق عندما قلت في بعض المرات : هل أنا في الكون ، أم الكون في ؟ !

وعلى أي حال فجورج سانتيانا معذور غير مأجور أجبرين ، لأنه ضاع بين أمرين لا يميز بينهما إلا خيط دقيق جداً .

واليكم البيان :

١- إن متمتي وانفعالي أمر ذاتي لأن البهجة بهجة قلبي واللذة لذة حسي !

فالفرح الذي فرحته بكفر أبي صير هو استجابتي الذاتية ، وانفعالي الخاص .

٢- ولكن تمسقي الذاتي للمتعة والجمال لا يتم إلا وفق مقاييس ومواصفات يعرفها قلبي - أعني شعوري الباطن - وإن لم يعرفها لساني أو عقلي أو قلبي !

وهذه المواصفات والمقاييس يا جورج سانتيانا وجدتها في كفر أبي صير .

فأجواء كفر أبي صير خلعت عليّ الفرح والمرح .

وأنا خلعت عليها الرضى والتفدية !

قال أبو عبد الرحمن : ولقد عزفت عن شعر كثير يدعي فيه أصحابه الرومانسية و يتكلمون مذهبا ، غير أن البراهين اللامحة تدل على أنهم لصقاء أدعياء !

فالرومانسية في الحب على سبيل المثال غير مقبولة ولا مستساغة ممن يقال له يوم القيامة : (أذهبتم طياتكم في حياتكم الدنيا) [سورة الأحقاف / ٢٠] بل كان العذريون في القديم

رومانسين بلا اصطلاح !

ولكن قد توجد قرائن تستثنى من هذه القاعدة ولا نخرمها .

أذكر أنموذجا لذلك القروي حين ينشأ في ريف محافظ ، ليس الحب فيه لياليا حراء وإنما اللوحة السريعة العاجلة أعلى وأبعد مطامحه !

وكذلك الكلمة الطيارة ، ولو برد تحية !

فإذا جاء هذا القروي المطبوع على جو القرية التقى النقي ، ورأى المواخير في المتنويات المظلة والترنحات غير الواعية : فلا تستغرب عليه وإن كان أفسق من قرد أو جرد أن يكون رومانسيا حزينا باكيا يحن لصحراء الريف ، وسمائه البكر ، ونخيله الفارعة ، ولياليه المقمرة ، وحكايات عجائزه في العلاي !

ولا تستغرب أن يلعن المواخير وإن كان منغمسا !

وكلنا أبناء القرية إن لم نكن شعراء رومانسيون في ظاهرات ريفية افتقدناها في مدينتنا ، ولا نزال رومانسين ما ظل الحنين إلى هذه الظاهرات قويا صادقا !

وإنما الأعمال الأدبية تبرز رومانسيتها .

وخير أنموذج لهذه الرومانسية أبيات كتبها بدر شاكر السياب في ١٤ / ١٢ / ١٣٤٦ هـ .

وقد تبدت في هذه الأبيات سحنات قريته جيكور .

فهو يسلب الدهاليز الحمراء نعمة العواطف ، و يصورها بهذه الوحشية :

كأسان ملؤهما طلى عصرت من مهجنين رماهما الحب
أو مخلبان عليهما مزق حراء تنزعم أنها قلب !

وقد نفص السياب لذة القبله بهذا البيت :

غرست يد الحمى على فمها زهراً بلا شجر فلا سقياً ؟
تم هذا الوعد الصادق إن شاء الله :

وليسق من دمك الخبيث غدا دوح تمتعش فوقه الغرب
تأوي الصلال إلى جوانبه غرثى ويموي تحته الكلب ؟

إن كل قروي يردد مع السياب :

لعناتي الخنقات ما برحت تعتمد خدرك والظلام معا

قال أبو عبد الرحمن : و بهذا تعرف أصالة الريفي في رومانسيته .

و يشدني إلى كفر أبي صير بعد هذا معنى لوح إليه ابن مطروح عندما قال :

وأقول يا أخت الغزال ملاحه فتقول لا عاش الغزال ولا بقى !
ولهذا رددت :

وخشيت من قلبي الفرار إليهم حتى لقد طالبت به بضمين !
ويوحني أنني :

أبكي إناء شبيبة في وقت ما امتلأ انكفا !
إذن الطبيعة وهي الريف والربيع والزهور والورود ماذا تعني ؟
إنها الألوان ذات التأثير السيكلوجي المشهور !

وفي منهج السيكلوجيين أن تأثيرات الألوان قيمة بتطبيب الأمراض العصبية !
الطبيعة يغلب في ألوانها ما يسمى بالألوان الباردة المنتسبة إلى الزرقة والخضرة ، وهي ذات تأثير هادىء .

وإذا كان الرومانتيكيون يجمعون على أنفسهم في مجالي الطبيعة ، فقد قال هؤلاء السيكلوجيون :
كلما زاد اللون في برودته ودكانته زاد تأكيدته للأعصاب ، وقد يصل بها إلى درجة الانقباض .
فهل تظن بعد هذا أن اتحاد الريف والطبيعة مولداً للموهبة الأدبية : يعني أن ذلك مذهباً رومانتيكياً في الأدب ؟

كلا - ولكنها ظاهرة اجتماعية لغتين :

- ١ - ففة تنطبق بالطبيعة من آلام اجتماعية وسياسية وشخصية ، وترى فيها إلى بهجة الألوان استعادة لحياة الطفولة لكي ينسوا بها تاريخ العنفوان أو الكهولة .
- ٢ - ففة ما بها من ألم ، ولكنها تكثر رصيدها من اللذة بمجالي الطبيعة .

إذن هذه الظاهرة في حياة الناس ومنهم الأدباء ليست ظاهرة في الأدب إلا أن يوجد شاعر يقصر شعره أو جلّه في الطبيعة !

فتقول : هذه ظاهرة في الأغراض الشعرية .

ستقول : بل المذهب الأدبي الاتحاد مع الطبيعة !

والحلولية الاتحادية في أدبنا الصوفي أكفر من حلولية النصارى .

يقول ابن عربي وهو باطني في العقيدة ظاهري في الفقه ويا ليت لم يكن ظاهرياً :

ليس لأنواره ظهور إلا بنينا إذ لنا الظهور
فنحن مجلى لكل شيء يظهري عينه الأمور

يقولون ونمود بالله مما يقولون : ليس في الوجود آلهة متعددة كما يقول الوثنيون : ليس في الوجود خالق ومخلوق كما يقول الموحدون !

بل الوجود واحد : الذات ومظهر الذات كجرم الشمس وشعاعها !

وبناء على هذا الكفر قالوا : الله في كل شيء في النسيم العليل ، وفي تفتح الزهر... إلخ .

وقد أزمهم شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو أنجب تلميذ لكتب ابن حزم - بحجج تشوه ما يسمونه جمالا حلوليا ، وذلك عندما قال قائلهم :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نشره ونظامه

فلنت أنظارهم إلى نبج الكلاب !!

إذن حب الطبيعة حب اتحاد وحلول ظاهرة فلسفية لا أدبية .

وقد وجد عباد للطبيعة من الغربيين من أمثال بيرون ، وشيلي يزعمون أنهم يرون الله في الأشجار والرياح والصخور والأزهار والبساتين والأمواج ، ثم توسع مجلى أنسهم بالطبيعة إلى الألوان والرياح والصخر والضباب والغيوم وقوس قزح وصوت الكروان !

وقالوا : إن الطبيعة تهذب وتعلم لأنهم يرون فيها قدسية سببها الحلول والاتحاد أو لأنها تطيب للموهبة فهم يجنحون إلى الطبيعة لأنها مظهر لتلك الصوفية ، ولأنها مهد أثير للأحلام واللاوعي ، وفي الرومانتيكية تقديم العواطف على الأفكار .

ولا ريب أن الطبيعة مجلى للفكر والعاطفة معا ، ولكنها مجلى للعاطفة من أول نظرة فأديهم الكافر تسبيح لا تفكير !

إنني من خلال هذه الملامح أقرر أن ما يسمى مذهباً هو ما كان من صميم المقاييس الجمالية للأدب وكل ما خرج عن الملمح الجمالي فليس من ضمن الأدب .

وهذا انطلاق من المدلول العرفي للشعر ، وهو أبرز أجناس الأدب ، كما أنه انطلاق من تصنيف العلماء للأدب في الفنون الجميلة ، وهو أمر دعمته بأدلة قوية في عدد من أعداد «قافلة الزيت» .

أما استخدام الأديب موهبته في أجواء معينة أو استهلاكها في أغراض مخصوصة :

فليس ذلك باتجاه أدبي ، وإنما هو ظاهرة اجتماعية تتعلق بالأديب لا بأدبه .

والمذهب الرومانتيكي في الأدب يجب أن يحصر في لغة الأدب ومقاييسه الجمالية للمعنى والخيال .

فقد يكون رومانتيكياً من تنسك في مجلى الطبيعة وإن لم يقل أدباً ، ولكنه يكون أدبياً إذا أثر في المقاييس الجمالية للأدب بوحى من صومعته !

إذن هناك رومانتيكية للأدب .

وأقول يا أخت الغزال ملاحه فتقول لا عاش الغزال ولا بقى !
ولهذا رددت :

وخشيت من قلبي الفرار إليهم حتى لقد طالبت به بضمين !
ويوحني أنني :

أبكى إناء شبيبة في وقت ما امتلأ انكفا !
إذن الطبيعة وهى الريف والربيع والزهور والورود ماذا تعني ؟
إنها الألوان ذات التأثير السيكولوجي المشهور !

وفي منهج السيكولوجيين أن تأثيرات الألوان قمينة بتطبيب الأمراض العصبية !
الطبيعة يغلب في ألوانها ما يسمى بالألوان الباردة المنتسبة إلى الزرقة والخضرة ، وهى ذات تأثير هادىء .

وإذا كان الرومانتيكيون يجمعون على أنفسهم في مجالي الطبيعة ، فقد قال هؤلاء السيكولوجيون :
كلما زاد اللون في برودته ودكانته زاد تأكيد تهديته للأعصاب ، وقد يصل بها إلى درجة الانقباض .
فهل تظن بعد هذا أن اتحاد الريف والطبيعة مولداً للموهبة الأدبية : يعني أن ذلك مذهباً رومانتيكياً في الأدب ؟

كلا - ولكنها ظاهرة اجتماعية لغتين :

- ١ - فة تنطبق بالطبيعة من آلام اجتماعية وسياسية وشخصية ، وترى فيها إلى بهجة الألوان استعادة لحياة الطفولة لكي ينسوا بها تاريخ العنفوان أو الكهولة .
- ٢ - وفة ما بها من ألم ، ولكنها تكثر رصيدها من اللذة بمجالي الطبيعة .

إذن هذه الظاهرة في حياة الناس ومنهم الأدباء ليست ظاهرة في الأدب إلا أن يوجد شاعر يقصر شعره أو جلّه في الطبيعة !

فتقول : هذه ظاهرة في الأغراض الشعرية .

ستقول : بل المذهب الأدبي الاتحاد مع الطبيعة !

والحلولية الاتحادية في أدبنا الصوفي أكفر من حلولية النصارى .

يقول ابن عربي وهوباطني في العقيدة ظاهري في الفقه ويا ليت لم يكن ظاهرياً :

ليس لأنواره ظهور إلا بنا إذ لنا الظهور
فنحن مجلى لكل شيء يظهر في عينه الأمور

يقولون ونموذ بالله مما يقولون : ليس في الوجود آلهة متعددة كما يقول الوثنيون : ليس في الوجود خالق ومخلوق كما يقول الموحدون !

بل الوجود واحد : الذات ومظهر الذات كجرم الشمس وشعاعها !

وبناء على هذا الكفر قالوا : الله في كل شيء في النسيم العليل ، وفي تفتح الزهر ... إلخ .

وقد ألزمهم شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو أنجب تلميذ لكتب ابن حزم - بحجج تشوه ما يسمونه جمالا حلوليا ، وذلك عندما قال قائلهم :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نشره ونظامه

فلفت أنظارهم إلى نبح الكلاب !!

إذن حب الطبيعة حب اتحاد وحلول ظاهرة فلسفية لا أدبية .

وقد وجد عباد للطبيعة من الغربيين من أمثال بيرون ، وشيلي يزعمون أنهم يرون الله في الأشجار والرياح والصخور والأزهار والبساتين والأمواج ، ثم توسع مجلى أنسهم بالطبيعة إلى الألوان والرياح والصخر والضباب والغيوم وقوس قزح وصوت الكروان !

وقالوا : إن الطبيعة تهذب وتعلم لأنهم يرون فيها قدسية سببها الحلول والاتحاد أولاً لأنها تطيب للموهبة فهم ينجحون إلى الطبيعة لأنها مظهر لتلك الصوفية ، ولأنها مهد أثير للأحلام واللاوعي ، وفي الرومانتيكية تقديم العواطف على الأفكار .

ولا ريب أن الطبيعة مجلى للفكر والعاطفة معا ، ولكنها مجلى للعاطفة من أول نظرة فأدبهم الكافر تسبج لا تفكير !

إنني من خلال هذه الملامح أقرر أن ما يسمى مذهباً هو ما كان من صميم المقاييس الجمالية للأدب وكل ما خرج عن الملمح الجمالي فليس من ضمن الأدب .

وهذا انطلاق من المدلول العرفي للشعر ، وهو أبرز أجناس الأدب ، كما أنه انطلاق من تصنيف العلماء للأدب في الفنون الجميلة ، وهو أمر دعمته بأدلة قوية في عدد من أعداد «قافلة الزيت» .

أما استخدام الأديب موهبته في أجواء معينة أو استهلاكها في أغراض مخصوصة :

فليس ذلك باتجاه أدبي ، وإنما هو ظاهرة اجتماعية تتعلق بالأديب لا بأدبه .

والمذهب الرومانتيكي في الأدب يجب أن يحصر في لغة الأدب ومقاييسه الجمالية للمعنى والخيال .

فقد يكون رومانتيكياً من تنسك في مجلى الطبيعة وإن لم يقل أدباً ، ولكنه يكون أدبياً إذا أثر في المقاييس الجمالية للأدب بوحى من صومعته !

إذن هناك رومانتيكية للأدب .

ورومانتىكية للفلسفة .

ورومانتىكية للسياسة إلخ .. إلخ .

وبهذا التعريف نستطيع في سر تحديد عناصر كل جنس من أجناس الرومانتيكية في المتغيرات التاريخية سيرة وفكرًا .

هكذا علمني ورد زورث

أخجل تواضعي الشاعر العالمي الكبير وليم ورد زورث (١٧٧٠ - ١٨٥٠ م) بقصيدة وجهها إليّ معابثاً يقول فيها :

أنت يا من زيه الظاهري يخدع الناس عن حقيقة روحه العظيمة .

أيها الفيلسوف الأكبر الذي لم يفرض بشيء من تراثه .

أيها البصير بين العميان .

أنت أيها الأصم الأكمم .

الذي تقرأ العميق الخالد .

ذاك الذي يراوحي العقل الأزلي و يغاديه أبداً .

أيها المبارك البصير .

الذي عنده الحقائق تستريح .

ونحن نكدح طوال حياتنا لنلقاها .

فنضيق في الظلام في ظلام الضريح .

أنت يا من يلزمه خلوده .

كالنهار تلتزم سيد وعبد .

شاهداً لا يريد أن يبرح .

يا طفلاً وإن كنت عزيزاً بقوة .

الحرية بنت السماء التي تحل في شامخ كيائك .

لماذا تستثير سنوات العمر بالأم جاهدة .

تحت النير المحتوم .

فتظل في نزاع مغلق من بركاتك ؟ أهـ .

شكراً شكراً يا مستر وليم ورد زورث .

لقد أخجلت تواضعي ممن يهجونني في كل زمان ومكان .

لقد علمتني أنني طفل كبير .

لهذا كانت هذه القصيدة :

ورومانتكية للفلسفة .

ورومانتكية للسياسة إلخ .. إلخ .

وبهذا التعريف نستطيع في بسر تحديد عناصر كل جنس من أجناس الرومانتيكية في المتغيرات التاريخية سيرة وفكراً .

هكذا عاصمني ورد زورث

أخجل تواضعي الشاعر العالمي الكبير وليم ورد زورث (١٧٧٠ - ١٨٥٠ م) بقصيدة وجهها إليّ معابثاً يقول فيها :

أنت يا من زيه الظاهري يخدع الناس عن حقيقة روحه العظيمة .

أيها الفيلسوف الأكبر الذي لم يفرط بشيء من تراثه .

أيها المبصر بين العميان .

أنت أيها الأصم الأكم .

الذي تقرأ العميق الخالد .

ذاك الذي يراوحي العقل الأزلي و يغاديه أبداً .

أيها المبارك البصير .

الذي عنده الحقائق تستريح .

ونحن نكدح طوال حياتنا لنلقاها .

فنضيع في الظلام في ظلام الضريح .

أنت يا من يلزمه خلوده .

كالنهار تلازم سيد وعبد .

شاهداً لا يريد أن يبرح .

يا طفلاً وإن كنت عزيزاً بقوة .

الحرية بنت السماء التي تحل في شامخ كيائك .

لماذا تستثير سنوات العمر بالأم جاهدة .

تحت النير المحتوم .

فتظل في نزاع مغلق من بركاتك ؟ أهـ .

شكراً شكراً يا مستر وليم ورد زورث .

لقد أخجلت تواضعي ممن يهجونني في كل زمان ومكان .

لقد علمتني أنني طفل كبير .

لهذا كانت هذه الضميمة :

إنها تهومات تدل على أن كاتبها طفل

وأما إيجابيات تدل على أن كاتبها كبير.

فهل هذا تناقض؟ كلا.

ليعرف الناس: أن للإنسان ميولا متضادة غير متناقضة.

والضدان يرتفعان ولا يجتمعان.

والنقيضان لا يرتفعان، ولا يجتمعان.

إنما جار ارتفاع الضدين لوجود الوسيط غير المرفوع كما يقول فلاسفة الاستمولوجيا، وميول ابن حواء المتضادة لا يرضيها ويجدها في وقتها الخاص بها إلا تلون في الحياة وتجدد في الأسلوب تلونا وتجدداً بعيداً عن الرتابة وعن الحياة العادية المستهلكة.

قال أبو عبد الرحمن: وعندي أن الذي لا يجرب الخير والشر سينطوي على بعض العقد في الحياة الدنيوية الفانية، بيد أن من لم يجرب إلا الخير هو المجدود السعيد في حياة المعاد الأبدية، لأنه الشاب الذي لا صبوة له، وقد عرفتم في مآثور النصوص الشرعية فضل هذا الصنف ونرجوا الله أن يجعل ذريتنا من هؤلاء، أما نحن فحسبنا أن نتدارك فضلة العمر بعد أن تضاحك القودان، وتقوس الرفقان.

قال أبو عبد الرحمن: نعود حيث بدأنا فنقول:

لا بد من التلون في الحياة.

ولا بد من الأسلوب المتجدد.

ولكن ماذا سيقول عنا هؤلاء الفضوليون الذين يطؤون طرف الرءاء حالما نوليهم أعقابنا ونقي عليهم تحية وداع وربما جذبوا المنزر. أسبل الله علينا وعليهم ستر العافية.

ألم نقل في صلب كل صلاة عند مناجاتنا لربنا: اللهم استر عورتني في الدنيا والآخرة.

يا إلهي إنهم أعيونا رغم التعاويذ!

سيقول هؤلاء الفضوليون: إن التلون نفاق.

وسيقول الأريحيون من الشباب: إن التجدد النشيط انفصام في الشخصية.

وسيقول المفلسون: إن استهلاك العمر في التجارب المتضادة قلق وضياح.

قال أبو عبد الرحمن: نقول لمن يحضرنا من الطوائف الثلاث: كل ما تخوفتم منه لا ينسحب على التلون والتجدد والتجربة اللواتي نريدهن وإليك البيان:

لسنا نريد بالتلون والتجدد أن نعامل ربنا في الخفاء بمعصية غير الطاعة التي نعلنها، ولسنا نريد بذلك أن نطعم حيث كانت الطاعة علنا ونعصي حيث كانت المعصية علنا، فوالذي نفس محمد بن

عمر بيده: إن من ارتكس في الكبائر الموبقة لقمين أن يعاقبه الله بالفتنة والاستدراج فيحال بينه وبين التوبة ويموت على غير الفطرة.

نسأل الله الغوث والسلامة.

وإنما نريد بالتلون والتجدد أن نوازن بين ميول النفس البشرية المضنية فثمة ميول عقلية تطمح إلى الحياة الجادة في شدة الكدح والعرق لبلغة العيش وشدة العزعة في العبادة.

والعابد في عصرنا هذا هو من يؤدي الصلاة في وقتها ويتجنب الموبقات.

أما سيرة الصحابة وأحمد بن حنبل وابن المبارك فتعتبر اليوم من الأساطير، ولا عجب فإننا في ذنب الدنيا، فهذا الدرب الشمس الذي يحتاج إلى رياضة نفسية يقتحمه من اكتنفته متطلبات الوظيفة والبيت والأهل، ثم للنفس البشرية الضعيفة ميول بعد هذا خيالية وعاطفية لا تطيق الاستمرار على الحياة الجادة.

أما الخيال فهو انشغال ببعض التوافه من المباحات.

وأما العواطف فأعظمها عاطفة الحب فقد خلقنا الله من دم يغور في الوجنة، ومن عيون تنظر فتسبح وتقرح.

والناس يعلمون أن العيون الزرق، أو الحدق التي ترمي بحور تبتلع العقول وإذا غاب العقل تعطلت الحياة الجادة وكم من غريق في بحر العيون نحسبه بحسن السباحة نرجوله الشهادة.

فحري بمن لا عقل له ولا قود في الدنيا الفانية أن يحظى بالشهادة إذا لم يحظ بالوصال، وغلبه خوف الله عن الجموح.

وقد قلت في أكثر من مناسبة:

إن من رمضته شمس بودلير الحمراء: لا بد أن يتسلى بحية رخوة غير جادة في بعض اللحظات، ويكون تسليمه بنوع من المزاح، أو اللهو المباشر، وإن وقع في شيء من اللمم فقمين أن يغفر له إذا سارع إلى الخيرات في حياته الجادة.

والذي يراوح الحياة الجادة بلحظات لاهية متلون بلا شك، متجدد في أسلوب حياته ولكنه غير منافق ولا عاص، لأنه يتسلى بالمباح، ولا يقع في اللمم إلا على غرة ثم ينسحب مذعورا.

وإنما المنافق حقاً من يظهر سماً وحوقة ويتستر بلبه المباح.

ونحن معشر الظاهريين أمة فيها دعاية وسلوة ظهر ذلك عند مشايخنا محمد بن داود، ونفطويه، ومنذر بن سعيد، وابن دحية والإمام الأجل أبو محمد بن حزم رضي الله عنهم.

قال أبو عبد الرحمن: ولقد اعتدنا على أن نجعل كفر أبي صير بقا هرتنا المحروسة مستراحاً لهمومنا في لحظات لا تبلغ الثلث من عامنا.

إنها تهومات تدل على أن كاتبها طفل
وأما إيجابيات تدل على أن كاتبها كبير.
فهل هذا تناقض؟ كلا.

ليعرف الناس: أن للإنسان ميولا متضادة غير متناقضة.
والضدان يرتفعان ولا يجتمعان.
والنقيضان لا يرتفعان، ولا يجتمعان.

إنما جاز ارتفاع الضدين لوجود الوسيط غير المرفوع كما يقول فلاسفة الاستمولوجيا وميول ابن
حواء المتضادة لا يرضيها ويجدها في وقتها الخاص بها إلا تلون في الحياة وتجدد في الأسلوب تلونا
وتجديداً بعيداً عن الرتابة وعن الحياة العادية المستهلكة.

قال أبو عبد الرحمن: وعندي أن الذي لا يجرب الخير والشر سينطوي على بعض العقد في الحياة
الدنيوية الفاتنة الغانية، بيد أن من لم يجرب إلا الخير هو المجدود السعيد في حياة المعاد الأبدية،
لأنه الشاب الذي لا صبوة له، وقد عرفتم في مآثور النصوص الشرعية فضل هذا الصنف ورجوا الله أن
يحمل ذريتنا من هؤلاء، أما نحن فحسبنا أن تدارك فضلة العمر بعد أن تضاحك الفودان، وتقوس
المرفقان.

قال أبو عبد الرحمن: نمود حيث بدأنا فنقول:

لا بد من التلون في الحياة.

ولا بد من الأسلوب المتجدد.

ولكن ماذا سيقول عنا هؤلاء الفضوليون الذين يطؤون طرف الرداء حالما نوليهم أعقابنا ونلقي
عليهم تحية وداع وربما جبدوا المئزر.. أسبل الله علينا وعليهم ستر العافية.

ألم نقل في صلب كل صلاة عند مناجاتنا لربنا: اللهم استر عورتني في الدنيا والآخرة.
يا إلهي إنهم أعيونا رغم التعاويذ!

سيقول هؤلاء الفضوليون: إن التلون نفاق.

وسيقول الأريحيون من الشباب: إن التجدد النشاط انفصام في الشخصية.

وسيقول المتفلسفون: إن استهلاك العمر في التجارب المتضادة قلق وضياح.

قال أبو عبد الرحمن: نقول لمن يحضرنا من الطوائف الثلاث: كل ما تخوفتم منه لا ينسحب على
التلون والتجدد والتجربة اللواتي نريدهن وإليكم البيان:

لسنا نريد بالتلون والتجدد أن نعامل ربنا في الخفاء بمعصية غير الطاعة التي نعلنها، ولسنا نريد
بذلك أن نطيع حيث كانت الطاعة علنا ونعصي حيث كانت المعصية علنا، فوالذي نفس محمد بن

عمر بيده: إن من ارتكس في الكبائر الموبقة لقمين أن يعاقبه الله بالفتنة والاستدراج فيحال بينه
وبين التوبة ويموت على غير الفطرة.
نسأل الله النور والسلامة.

وإنما نريد بالتلون والتجدد أن نوازن بين ميول النفس البشرية المضيئة فثمة ميول عقلية تطمح
إلى الحياة الجادة في شدة الكدح والعرق لبلغة العيش وشدة العزعة في العبادة.
والعابد في عصرنا هذا هو من يؤدي الصلاة في وقتها ويتجنب الموبقات.

أما سيرة الصحابة وأحمد بن حنبل وابن المبارك فتعتبر اليوم من الأساطير، ولا عجب فإننا في
ذنب الدنيا، فهذا الدرب الشמוש الذي يحتاج إلى رياضة نفسية يقتحمه من اكتنفته متطلبات
الوظيفة والبيت والأهل، ثم للنفس البشرية الضعيفة ميول بعد هذا خيالية وعاطفية لا تطيق
الاستمرار على الحياة الجادة.

أما الخيال فهو انشغال ببعض التوافه من المباحات.

وأما العواطف فأعظمها عاطفة الحب فقد خلقنا الله من دم يفور في الوجنة، ومن عيون تنظر
فتسبح وتمرح.

والناس يعلمون أن العيون الزرق، أو الحدق التي ترمي بحور تبتلع العقول وإذا غاب العقل
تعطلت الحياة الجادة وكم من غريق في بحر العيون نحسبه بحسن السباحة نرجوله الشهادة.

فحري بمن لا عقل له ولا قود في الدنيا الفانية أن يحظى بالشهادة إذا لم يحظ بالوصال، وغلبه
خوف الله عن الجموح.

وقد قلت في أكثر من مناسبة:

إن من رمضته شمس بودلير الحمراء: لا بد أن يتسل بحياة رخوة غير جادة في بعض اللحظات،
و يكون تسليمه بنوع من المزاح، أو اللهو المباشر، وإن وقع في شيء من اللمم فقمين أن يغفر له إذا
سارع إلى الخيرات في حياته الجادة.

والذي يراوح الحياة الجادة بلحظات لاهية متلون بلا شك، متجدد في أسلوب حياته ولكنه غير
منافق ولا عاص، لأنه يتسل بالمباح، ولا يقع في اللمم إلا على غرة ثم ينسحب مذعورا.

وإنما المنافق حقا من يظهر سمتا وحوقة و يستتر بلهوه الباح.

ونحن معشر الظاهريين أمة فيها دعاية وسلوة ظهر ذلك عند مشايخنا محمد بن داود، ونفطويه،
ومنذر بن سعيد، وابن دحية والإمام الأجل أبو محمد بن حزم رضي الله عنهم.

قال أبو عبد الرحمن: ولقد اعتدنا على أن نجعل كفر أبي صير بقاهرتنا المحروسة مستراحا لهمومنا
في لحظات لا تبلغ الثلث من عامنا.

ولولفته لقلنا : الثلث كثير.

و بكفر أبي صير نجدد أسلوب حياتنا بما لا رية فيه غاية ما هنالك أننا ننسحب من العقلانية الخائفة إلى شيء من أدب العواطف والخيال إلى شيء من الرومانتيكية .

ولا تعجبوا أن يعيش بعض الظاهرين طفلاً كبيراً بكفر أبي صير المحروس يمتطي صهوات حروفه كما يقول حمد القاضي ويجلد الغيد بسياط حبه .

ما علمت لهذا الآدمي العجيب شبيها إلا ذلك الطفل البريء الذي يناجيه ورد زورث بقصيدته الآنفة الذكر .

صدقني يا مستر ورد زورث أنني طالما حققت أمينتك بكفر أبي صير عندما أتشدت في بعض اللحظات قول زميلك بايرون :

(ليست المعرفة سعادة ، وما العلم سوى استبدال جهل بجهل) .

قاتله الله ما أصيده لحبات القلوب ؟!

إنه صاحب الفلسفة الشهيرة في القبلية الذي أراد أن يستريح .

أولم يقل زميلك الآخر والت وايمان : إنه أصبح مرهقا ممعبا لأجل أرقام الأزياء ؟!

ألم يجد اليقظة الطفولية الحاملة في هواء الليل السديمي الرطب ؟

أقول يا مستر ورد زورث : يفديك شعراء الغرب كلهم عن بكرة أبيهم إن كان لأبيهم بكرة ، لأنك حببت إليّ الريف عندما قلت :

نبضة واحدة من غابة مخضرة قد تكشف لنا خبايا النفس الإنسانية وعن جانب الخير والشر أكثر مما يستطيع الحكماء مجتمعين .

عذب هو الكنز الذي تقدمه الطبيعة ، إلا أن ذكاءنا المتطفل يشوه أشكال الأشياء الجميلة .

كفانا علما وفنا .

أغلق تلك الصفحات المجدية .

تعال ومعك قلب .

يرى و يكتنز ما يرى . اهـ .

ولا يحسن اللماعون الغربيون أن شرقنا خلي من الأطفال الكبار .

أولم يقل أحد الشرقيين :

ما العيش إلا أن تحب وأن يحبك من تحبه ؟!

إن هذا شرقي وهو طفل كبير ، أما التجربة فلا ننمي بها ممارسة كل شيء حتى الخطيئة ، وإنما ننمي الملاحظة وأن نعرف لغة كل قوم لغة الفقيه والفنان .

ولولفته لقلنا : الثالث كثير.

وبكفر أبي صير نجدد أسلوب حياتنا بما لا رية فيه غاية ما هنالك أننا ننسحب من العقلائية الخائفة إلى شيء من أدب العواطف والخيال إلى شيء من الرومانتيكية .

ولا تعجبوا أن يعيش بعض الظاهرين طفلاً كبيراً بكفر أبي صير المحروس يمتطي صهوات حروفه كما يقول حمد القاضي ويجلد الغيد بسياط حبه .

ما علمت لهذا الآدمي العجيب شبيهاً إلا ذلك الطفل البريء الذي يناجيه ورد زورث بقصيدته الآتفة الذكر .

صدقني يا مستر ورد زورث أنني طالما حققت أمنيتك بكفر أبي صير عندما أنشدت في بعض اللحيظات قول زميلك بايرون :

(ليست المعرفة سعادة ، وما العلم سوى استبدال جهل بجهل) .

قاتله الله ما أصيده لحبات القلوب ؟!

إنه صاحب الفلسفة الشهيرة في القبلية الذي أراد أن يستريح .

أولم يقل زميلك الآخر والت واينمان : إنه أصبح مرهقاً معيلاً لأجل أرقام الأزياء ؟!

ألم يجد اليقظة الطفولية الحاملة في هواء الليل السديمي الرطب ؟

أقول يا مستر ورد زورث : يفديك شعراء الغرب كلهم عن بكرة أبيهم إن كان لأبيهم بكرة ، لأنك حببت إليّ الريف عندما قلت :

نبضة واحدة من غابة مخضرة قد تكشف لنا خبايا النفس الإنسانية وعن جانب الخير والشر أكثر مما يستطيع الحكماء مجتمعين .

عذب هو الكنز الذي تقدمه الطبيعة ، إلا أن ذكاءنا المتطفل يشوه أشكال الأشياء الجميلة .

كفانا علماً وفناً .

أغلق تلك الصفحات المجدية .

تعال ومعك قلب .

يرى و يكتنز ما يرى . اهـ .

ولا يحسن للماعون الغربيون أن شرقنا خلي من الأطفال الكبار .

أولم يقل أحد الشرقيين :

ما العيش إلا أن تحب وأن يحبك من تحبه ؟!

إن هذا شرقي وهو طفل كبير ، أما التجربة فلا ننمي بها ممارسة كل شيء حتى الخطيئة ، وإنما ننمي الملاحظة وأن نعرف لغة كل قوم لغة الفقيه والفنان .

أنا مقرب والراجلون لهم !!

أجد في مسجد بحي شعبي رجلا أو رجلين ، وأجد في القرية بضعة رجال ممن استولوا على السبعين أو الثمانين فيخفق قلبي طربا ، ثم تضطرب جوانحي فرقا !!
أرى شبيه الحمد تتألق في أعبائه وضعفه فطرة النشأة وحلاوة الإيمان وصدق الطوية .
ما يحمله جسم أحدهم من لباس زهيد الثمن جدا ، ولكنهم ممن يرجى له الثواب ويتوقع له ثقل الوزن عند ربه .

لا يتأنقون بالأطياب والأصبغ والمطهرات ، ولا يؤمنون بالعدوى ولكنهم أظهر ظاهرا وأزكى باطنا .

تعودوا إسباغ الوضوء خمس مرات في اليوم والليلة وتعودوا الغسل يوم الجمعة فأسبغ ذلك عليهم طهرا ونورا !!

تظن أن أحدهم — بعد ما حشرجت في تجاعيده السنين — لا يستطيع تحريك رداءه ولكنهم والله أصلب عزيمة ، لأن مواظبتهم على طرق بيوت العبادة خمس مرات في اليوم والليلة — فيهن حر المجير ، ورخاوة القلس منذ كانت أعمارهم سبع سنين — علمهم الدقة والظام والعزيمة .

لقد شاهدت احتضار عدد من هؤلاء الأشياخ المباركين وقد اسودت بشراتهم من الأمراض والمهموم والحرفة والكبر فإذا بوجوههم بعد صعود الروح تتألق بياضا ونورا ، وإذا القلب الذي يرحمهم حال الاحتضار عاد يخبطهم .

اللهم فلا تحرمنا أجرهم ، ولا تفتننا بعدهم ، واغفر لنا ولهم .

حينما يدركهم الضعف البشري في حياتهم وينسون العزيمة ويقتربون الذنب فماذا تجد عندهم !!؟

إنهم لا يعرفون الفواحش مطلقا ، وإن وقع واحد في المليون في الخطيئة لغريات قهرت إرادته في صلف شبابه عذبه ضميره مدى عمره ، وغمر خطيئته بالחסنات .

لا يهجرون مجتمعات أهل الالتزام للإسلام إلى بلاد الحرية الظالمة والعبودية للشهوات العارمة .

لا يعرفون الربا ولا يقبلونه ، وإن أكل الجيفة أسهل عليهم من ذلك .

ولا مدلول للرشوة (البخشيش) عندهم إلا بمازحة حينما يتلطف أحدهم لأخيه المسمم بكلام حلو مهذب توسلا إلى حاجة منه .

وإن والله تلطفهم لا يخرج إلا عن قلوب سليمة .

يحلون من المشاكل بالعرف والشيمة والحياء الاجتماعي ووساطة أهل الخير والاحتساب للأجر مالا يحله غيرهم بالقضاء والترافع .

لا يعرفون محاماة ولا صكوكا ولا تمييزا ولا لوائح اعتراض ، بل يلتزمون بكلمة شفعية من قاضي البلد مدى العمر .

وإذا مزحوا وتظرفوا لم تجد عندهم فحشا ولا كلاما ملحدا ولا قبيحا ، ولا ينسون كفارة المجلس تذكرهم إذا نسوا .

إذا تحدث أحدهم في دارج كلامه قال : إن شاء الله نلتقي غدا ، وسأكمل اللازم بحول الله وقوته ، مالك عن المكتوب ، المقسوم لا بد منه .

بل يغلطون غلطا مليحا يشبه غلط من قال : اللهم أنت عبيدي وأنا ربك ، فيقول أحدهم عن ضالته إذا وجدها : هذه لله الكريم ثم لي وإن كانت فردة من نعال .

و يصقون على كل نكتة أو جمال أدبي على حساب العقيدة أو الشريعة أو الخلق .

ليست عندهم بنوك أو مصارف وإنما يذلون ماراد عن الحاجة في معاملة شرعية شريفة أو في التوسعة على المسلم قرضا أو معونة يعبرون عنها بقولهم : (تلف ما هوب سلف !!) .

والمنافع بينهم متبادلة يذلون الماعون والحلي والداية واللباس للإعارة .

وإذا هم أحدهم ببناء بيت أو حفر بئر أو ما أشبه ذلك خرج إليه أهل البلد زرافات ووحدا تطوعا فأنجزوا في يوم واحد مالا يتم في شهر .

المادة عندهم وسيلة لا غاية ، والكرم جيلة في نفسهم أخذوه من دين الله دينونة لربهم وربما غلوا في الكرم جيلة عربية .

المفرق منهم في العامة أفعه من مثقف العصر الحديث في أمور دينه فأحكام العبادات والمعاملات والنكاح بديهية في أعرافهم .

وهم على صلة بربهم دائما يستحضرون الأدعية والأذكار في دخول البيت والمسجد والسوق والخلاء والخروج منهن ، يسلمون على أنفسهم تحية طيبة مباركة ، ويستحضرون ما وصاهم به ربهم من دعاء عند اللباس والنظر في المرأة وعند البناء بالعروس وعند الجماع وعند السفر والعودة وعند الحزن والمصيبة والتعظيم ، يكثر من قول : وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

ولهذا قويت قلوبهم وأهين الشيطان في قريتهم، وإذا قابلوا حاكما أو أميرا أو وجيها خاطبوه خطابا عاديا، بل كان صقرا الجزيرة فردا عاديا بينهم يقول الوافد منهم: يا عبد العزيز ولا يزيدون. لا يعرفون تقبيل يد، ولا يتملقون بالألقاب، فإن فعلوا فمن صدق.

وإذا تكروا بتقبيل رأس أو بتقبيل في العبارة فإنما يقدمون ذلك شكراً صادقاً لمن قدم لدين الله وعباد الله وبلادهم خدمة جليلة من حاكم أو أمير أو ثري أو فارس كما يقدمون ذلك تقرباً لله في تكملة عالم شرعي، أو رجل صالح عابد، أو أب أو عم أو مسن. إن تقبيلهم وألقابهم وسائل شكر وليست وسائل توصل!

رضي الله عنهم وأرضاهم.

إذا دخل شهر رمضان أخذت المساجد زينتها بالرجال والنساء والذرية فلا تسمع إلا بكاء وخنيا!

وإذا أشرق يوم الجمعة أخذت القرية زينتها وتوافد أهل العوالي والمساجد منذ الصباح إلى المسجد، وبعضهم تحكمه ظروف عمله عن التبكير فيرسل ولده مبكراً ليحامي مكانه في المسجد بعضاً أو كيساً (بقشة) أو مروحة (مهفة) ويحيون السنة فعلاً بلبس ثوبين نظيفين.

يدخر الجمال والحداد والفلاح قوت شهر رمضان ليقعد في القرية و يقلل من الحرفة ليستكثر من العبادة.

يفرحون بقدوم رمضان ويتألمون عند تصرمه.

كانت أخبار الهلال تتأخر لضعف المواصلات فربما دق الطبل أو قرعت التتكة ضحى أو عصراً أظهرا ليقول المنادي:

أفطروا أو أمسكوا.

أدركت أشياء منهم في مسجد الحسيني بشقراء يتضرعون في المسجد آخر ليلة من رمضان ويستحثون الإمام على الترايح أو القيام إشفاقاً من مفاجأة الخبر برؤية هلال شوال.

فإن فوجئوا بالخبر خرجوا تتخاط أرجلهم لهم بكاء وخنيا كأنما رزوا مصاباً.

يتنفل أحدهم بعد صلاة العشاء الآخرة وهو يبالغ بالنعاس ثم يرقى إلى سطح بيته ليورع على أهله وولده فذات تمر أو عتيقات عتب ثم يشرب من شن معلق و ينام على فرش غير وثير ليصحو قبيل أذان الأول فيقدم التهجد ثم الفريضة ثم يبدأ حرفته وقت تقسيم الأرزاق لا يعرفون ليالي حراء ولا فضول السهر.

رضي الله عنهم وأرضاهم.

فمن طلب منهم العلم — شرعياً أو دنيوياً — لم يكن الانسلاخ الراهن ثمرة علمه.

إنما يكونون ذوي قيادة دنيوية، وهداية شرعية.

وتصرفاتهم العاقلة الحكيمة لم تكن ثمرة الذكاء الحاد فكمن من ذكي حاد الذكاء ضرره أكثر من نفعه، وإنما سداد تصرفهم من التجربة الحسية ومن التعقل (وهو غير الذكاء) وملازمة الاهتداء من هدي الله والتماس المدد منه.

قابلت أحد هذه الوجوه النيرة في قريتي وقد أناف على السبعين وقد غبت عنه عشرين عاماً وهو من المغربين في الأمية فقال لي بعد الحفاوة والسؤال عن كل صغيرة وكبيرة:

(إن الله وإنما إليه راجعون لقد خالطكم الأجانب فأفسدوا عليكم دينكم وفطرتكم).

لقد طن في أذني صدى هذه العبارة كلما تخيلت خنفساً يقود سيارته وعيونه شاخصة من استعمال الحبوب المخدرة.

وكلما تخيلت النظام غير الطبيعي لوقت نومنا و يقظتنا.

وكلما تخيلت وسائل التسلية وإضاعة الوقت التي شعلتنا عن التزود للحياة الأبدية.

إن خلطتنا بأعداء ديننا وقتلنا أمتنا ومدبري المؤامرات على مصالحنا خلطة غير مباركة لسبيين خائبين:

أولهما: أننا نتأثر ولا نؤثر.

ثانيهما: أن تأثرنا بكل ما يزيدنا استعباداً للعدو لأقوى.

لقد كنت فيما مضى أتحسر على واقع أمتنا المادي، ثم بدا لي اليوم أن التفوق المادي ليس هو أول أساسياتنا، وأن من الخير أن نستعلي على كثير من الماديات، وأن يكون بقية الغرائم المادية جزءاً من برنامجنا لا كل برنامجنا.

وأن منطلقنا من صلاح حكوماتنا وقياداتنا، وصلاح الراعي إنما هو من صلاح الرعية، وتنشئة الأفراد على هداية الله.

فإذا اجتمعت الأمة على هداية الله وصدقوا كما صدق جيل الصحابة رضوان الله عليهم الذين هدوا أركان الطغيان وهم غزاة يتزودون بجراب ممر منهم الراحل والراكب والرديف.

وقد يجعل الله سبب قوة الأمة الصادقة سبب مادي غير عادي، وقد يكون بإبطال السبب المادي المعادي.

وأحداث التاريخ براهن فكرية قطعية وقد شهدت بالعناية الربانية للمستضعفين الصادقين.

إن القوة النووية بيد أعداء الله، ولكن آثارها ليست بأيديهم، بل يزعمها الله كما يشاء ودفع الله الناس بعضهم ببعض من صرائح القرآن الكريم.

وقد يوجه كيدها كما يساء، وقد يصرف كيدها عما يساء.

أنا مقرب والراجلون لهمو !!

أجد في مسجد بحي شعبي رجلا أو رجلين ، وأجد في القرية بضعة رجال ممن استولوا على السبعين أو الثمانين فيخفق قلبي طربا ، ثم تضطرب جوانحي فرقا !!
أرى شبيهة الحمد تتألق في أعبائه وضعفه فطرة النشأة وحلاوة الإيمان وصدق الطوية .
ما يحمله جسم أحدهم من لباس زهيد الثمن جدا ، ولكنهم ممن يرجى له الثواب ويتوقع له ثقل الوزن عند ربه .

لا يتأنقون بالأطياب والأصبغ والمطهرات ، ولا يؤمنون بالعدوى ولكنهم أظهر ظاهرا وأزكى باطنا .

تمودوا إسباغ الوضوء خمس مرات في اليوم والليلة وتعودوا الغسل يوم الجمعة فأسبغ ذلك عليهم ظهرا ونورا !!

تظن أن أحدهم — بعد ما حشرجت في تجاعيده السنين — لا يستطيع تحريك رداءه ولكنهم والله أصلب عزيمة ، لأن مواظبتهم على طرق بيوت العبادة خمس مرات في اليوم والليلة — فيهن حر المحجير ، ورخاوة الفللس منذ كانت أعمارهم سبع سنين — علمهم الدقة والنظام والعزيمة .

لقد شاهدت احتضار عدد من هؤلاء الأشياخ المباركين وقد اسودت بشراتهم من الأمراض والمهموم والحرفة والكبر فإذا بوجوههم بعد صعود الروح تتألق بياضا ونورا ، وإذا القلب الذي يرحمهم حال الاحتضار عاد يقبضهم .

اللهم فلا تحرمنا أجرهم ، ولا تفتننا بعدهم ، واغفر لنا ولهم .

حينما يدركهم الضعف البشري في حياتهم وينسون العزيمة ويقترفون الذنب فماذا تجد عندهم ؟!

إنهم لا يعرفون الفواحش مطلقا ، وإن وقع واحد في المليون في الخطيئة لمغريات قهرت إرادته في صلف شبابه عذبه ضميره مدى عمره ، وغمر خطيئته بالחסنات .

لا يهجرون مجتمعات أهل الالتزام للإسلام إلى بلاد الحرية الظالمة والعبودية للشهوات العارمة .

لا يعرفون الربا ولا يقبلونه ، وإن أكل الجيفة أسهل عليهم من ذلك .

ولا مدلول للرشوة (البخشيش) عندهم إلا مازحة حينما يتلطف أحدهم لأخيه المسلم بكلام حلوم هذب توسلا إلى حاجة منه .

وإن والله تلطفهم لا يخرج إلا عن قلوب سليمة .

يحلون من المشاكل بالعرف والشيمة والحياء الاجتماعي ووساطة أهل الخير والاحتساب للأجر مالا يحله غيرهم بالقضاء والترفيع .

لا يعرفون محاماة ولا صكوكا ولا تمييزا ولا لوائح اعتراض ، بل يلتزمون بكلمة شفعية من قاضي البلد مدى العمر .

وإذا مزحوا وتظفروا لم تجد عندهم فحشا ولا كلاما ملحدا ولا قبحا ، ولا ينسون كفارة المجلس تذكرهم إذا نسوا .

إذا تحدث أحدهم في دارج كلامه قال : إن شاء الله نلتقي غدا ، وسأكمل اللازم بحول الله وقوته ، مالك عن المكتوب ، المقسوم لا بد منه .

بل يغلطون غلطا مليحا يشبه غلط من قال : اللهم أنت عبي وأنا ربك ، فيقول أحدهم عن ضالته إذا وجدها : هذه لله الكريم ثم لي وإن كانت فردة من نعال .

و يصقون على كل نكتة أو جمال أدبي على حساب العقيدة أو الشريعة أو الخلق .

ليست عندهم بنوك أو مصارف وإنما يذلون ماراد عن الحاجة في معاملة شرعية شريفة أو في التوسعة على المسلم قرضا أو معونة يعبرون عنها بقولهم : (تلف ماهوب سلف !!) .

والمنافع بينهم متبادلة يذلون الماعون والحلي والدابة واللباس للإعارة .

وإذا هم أحدهم ببناء بيت أو حفر بئر أو ما أسبه ذلك خرج إليه أهل البلد زرافات ووحدا تطوعا فأنجزوا في يوم واحد مالا يتم في شهر .

المادة عندهم وسيلة لا غاية ، والكرم جبلة في نفسهم أخذوه من دين الله دينونة لربهم وربما غلوا في الكرم جبلة عربية .

المفرق منهم في العامة أفعه من مثقف العصر الحديث في أمور دينه فأحكام العبادات والمعاملات والنكاح بديهية في أعرافهم .

وهم على صلة بربهم دائما يستحضرون الأدعية والأذكار في دخول البيت والمسجد والسوق والخلاء والخروج منهن ، يسلمون على أنفسهم تحية طيبة مباركة ، ويستحضرون ما وصاهم به ربهم من دعاء عند اللباس والنظر في المرأة وعند البناء بالعروس وعند الجماع وعند السفر والعودة وعند الحزن والمصيبة والنعيم ، يكثر من قول : وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

ولهذا قويت قلوبهم وأهين الشيطان في قريتهم، وإذا قابلوا حاكما أو أميرا أو وجيها خاطبوه خطابا عاديا، بل كان صقرا الجزيرة فردا عاديا بينهم يقول الوافد منهم: يا عبدالعزيز ولا يزيدون. لا يعرفون تقبيل يد، ولا يتملقون بالألقاب، فإن فعلوا فمن صدق.

وإذا تكروا بتقبيل رأس أو تبجيل في العبارة فإنما يقدمون ذلك شكراً صادقاً لمن قدم لدين الله وعباد الله وبلادهم خدمة جليلة من حاكم أو أمير أو ثري أو فارس كما يقدمون ذلك تقرباً لله في تكرمه عالم شرعي، أو رجل صالح عابد، أو أب أو عم أو مسن. إن تقبيلهم وألقابهم وسائل شكر وليست وسائل توصل!

رضي الله عنهم وأرضاهم.

إذا دخل شهر رمضان أخذت المساجد زينتها بالرجال والنساء والذرية فلا تسمع إلا بكاء وخنيا!

وإذا أشرق يوم الجمعة أخذت القرية زينتها وتوافد أهل العوالي والمساجد منذ الصباح إلى المسجد، وبعضهم تحكمه ظروف عمله عن التبكير فيرسل ولده مبكراً ليحامي مكانه في المسجد بعضاً أو كيساً (بقشة) أو مروحة (مهفة) ويحيون السنة فعلاً بلبس ثوبين نظيفين.

يدخر الجمال والحداد والفلاح قوت شهر رمضان ليقعد في القرية و يقلل من الحرفة ليستكثر من العبادة.

يفرحون بقدوم رمضان ويتألمون عند تصرمه.

كانت أخبار الهلال تتأخر لضعف المواصلات فربما دق الطبل أو قرعت التنكة ضحى أو عصراً أو ظهرها ليقول المنادي:

أفطروا أو أمسكوا.

أدركت أشياء منهم في مسجد الحسيني بتقراء يتضرعون في المسجد آخر ليلة من رمضان ويستحثون الإمام على التراويح أو القيام إشفاقاً من مفاجأة الخبر برؤية هلال شوال.

فإن فوجئوا بالخبر خرجوا تتخاط أرجلهم لهم بكاء وخنيا كأنما رزؤا مصاباً.

يتنفل أحدهم بعد صلاة العشاء الآخرة وهو يغالب النعاس ثم يرقى إلى سطح بيته ليوزع على أهله وولده فذات تمر أو عتيقات عنب ثم يشرب من شن معلق و ينام على فرش غير وثير ليصحو فيبيل أذان الأول فيقدم التهجد ثم الفريضة ثم يبدأ حرفته وقت تقسيم الأرزاق لا يعرفون ليالي حراء ولا فضول السهر.

رضي الله عنهم وأرضاهم.

فمن طلب منهم العلم — شرعياً أو دنيوياً — لم يكن الانسلاخ الراهن ثمرة علمه.

إنما يكونون ذوي قيادة دنيوية، وهداية شرعية.

وتصرفاتهم العاقلة الحكيمة لم تكن ثمرة الذكاء الحاد فكمن من ذكي حاد الذكاء ضرره أكثر من نفعه، وإنما سداد تصرفهم من التجربة الحسية ومن التعلل (وهو غير الذكاء) وملازمة الاهتداء من هدي الله والتماس المدد منه.

قابلت أحد هذه الوجوه النيرة في قريتي وقد أناف على السبعين وقد غبت عنه عشرين عاماً وهو من المغربين في الأمية فقال لي بعد الحفاوة والسؤال عن كل صغيرة وكبيرة:

(إنا لله وإنا إليه راجعون لقد خالطكم الأجانب فأفسدوا عليكم دينكم وفطرتكم).

لقد طن في أذني صدى هذه العبارة كلما تخيلت ختفوساً يقود سيارته وعيونه شاخصة من استعمال الحبوب المخدرة.

وكلما تخيلت النظام غير الطبيعي لوقت نومنا ويقظتنا.

وكلما تخيلت وسائل التسلية وإضاعة الوقت التي شغلتنا عن التزود للحياة الأبدية.

إن خلطتنا بأعداء ديننا وقتلنا أمتنا ومدبري المؤامرات على مصالحنا خلطة غير مباركة لسبيين خائبين:

أولهما: أننا نتأثر ولا نؤثر.

ثانيهما: أن تأثرنا بكل ما يزيدنا استعباداً للعدو لأقوى.

لقد كنت فيما مضى أتحسر على واقع أمتنا المادي، ثم بدلي اليوم أن التفوق المادي ليس هو أول أساسياتنا، وأن من الخير أن نستعلي على كثير من الماديات، وأن يكون بقية الغرائم المادية حزواً من برنامجنا لا كل برنامجنا.

وأن منطلقنا من صلاح حكوماتنا وقياداتنا، وصلاح الراعي إنما هو من صلاح الرعية، وتنشئة الأفراد على هداية الله.

فإذا اجتمعت الأمة على هداية الله وصدقوا كما صدق جيل الصحابة رضوان الله عليهم الدين هدوا أركان الطفليان وهم عزاء يتزودون بجرباب تمر منهم الراحل والراكب والريديف.

وقد يجعل الله سبب قوة الأمة الصادقة سبب مادي غير عادي، وقد يكون بإبطال السبب المادي المعادي.

وأحداث التاريخ براهين فكرية قطعية وقد شهدت بالعناية الربانية للمستضعفين الصادقين.

إن القوة النووية بيد أعداء الله، ولكن آثارها ليست بأيديهم، بل يزعمها الله كما يشاء ودفع الله الناس بعضهم ببعض من صنائع القرآن الكريم.

وقد يوجه كيدها كما يساء، وقد يصرف كيدها عما يساء.

وفي عقيدتي أنه أقوى من كل قوي في الأرض وجود ملائكة شداد غلاظ خلقهم الله وكلفهم حفظ ما كلفوا به من شمس وقمر ونار وماء .
إنه لا يكون في كون الله إلا ما أراد الله .
إن من بيدهم القوة اليوم أعداء الله مستكبرون على منهج الله متمردون على أبسط قواعد العدالة والإحسان .

كيف نبرهن على التجربة ؟!

يعتقد أن فلسفة (ديفيد هيوم) آخر سهم في جعبة التجربة !!
ويعتقد ثانية أن فلسفة (ليبنتز) هي كل ما يمكن أن يقوله العقليون !!
ويعتقد ثالثة أن فلسفة (أما نويل كانت) انتفعت بإيجابيات الطرفين !!
وأعتقد أن أسرع منهج يلقي بعض الضوء على إيجابيات كل مذهب أن نستعرض حكما تجريبيًا منذ الملاحظة إلى نهاية البرهنة، ونشخص عناصر الثقة أو اليقين بالتجربة لتعرف إلى أين تنتسب التجربة ومن ثم عموم المعرفة .
كان الاعتقاد السائد أن الدود يتولد في اللحم الفاسد .
وذات مرة رأى (فرنسكوريدى) ذبابا يبيض على اللحم ثم يفقس بيضه ، فلما رأى الدود في اللحم بعد ذلك أعتقد أن الدود يتولد من بيض الذباب لا من مجرد اللحم ذاته .
إلا أن هذه ملاحظة يكون فيها الحكم ظنيًا إلى أبعد حد ، ولا يكون تجريبيًا إلا بتكرار الفعل بصيغ مختلفة في ظروف واحدة ومن جميع الملاحظات يكون الحكم .
لابد من البرهنة على أن بيض الذباب هو المولد للدود .
ولابد من برهان يوضح العلاقة بين الدود والفساد ، أو يوضح أنه لا علاقة .
فيحتمل أن اللحم يفسد قبل خروج الدود ، وحينئذ يحتمل أن يكون الفساد باعثًا والدود نتيجة .
ويحتمل أن اللحم يفسد بعد خروج الدود فيكون الفساد نتيجة لا باعثًا .
ويحتمل أن اللحم يفسد ولا يكون دود ، وحينئذ يكون الفساد غير باعث ولا نتيجة .
وإذا صح أن فساد اللحم غير باعث للدود لأنه لا علاقة بين الفساد والدود أولًا لأن العلاقة علاقة نتيجة لا سبب فمن المحتمل أن يكون وجود الدود من غير الذباب ، وأن الذباب لا أثر له ، ومن المحتمل أن يكون الذباب أحد عناصر الباعث ، ومن المحتمل أن يكون الذباب هو الباعث الوحيد .
هذه الاحتمالات المحصورة التي لا يتصور العقل غيرها هي الصيغة الكاملة لجميع أشواط التجربة .

ولن ندل المستكبرين على منهج الله إلا بالاعتصام بمنهج الله واتخاذ الوسائل المادية أسبابًا .
ولئن فصح الله في الدنيا وأدال الدول كما شاء فستأتي أجيال تلعن أمريكا وروسيا ومعسكرات الشرق والغرب وتمدهم من الجبابرة البرابرة .
وتعد أدنى أنموذج للحكومات الإسلامية من حسنات التاريخ .
و بإيجاز فإن من ذكرتهم من جيل العامة غرباء في عصرنا ، و بقيتهم نشار في تاريخنا .
وما الراحلون إلا نحن !
إن حنيني إلى معاودة العيش مع هؤلاء الأبرار — لو أمكن — أعظم من حنين الرومانتيكيين إلى الريف .
وإن رحلتي عن هذا الجيل الغريب شكلت في ذوقي وحسي وفكري أعظم من كل غربة يزعمها أدعياء الأدب والفكر .
إن رحلتي عن الغرباء هي الغربة حقًا ، فقد برمت بكل متفني هذا الجيل إلا من شاء الله .
برمت بهم فكرا وظرفا وذوقا ووجدانا !!
إنني غريب بينهم ، لأنني رحلت عن الغرباء .
إنني غريب بينهم والراحلون هم ، وإن تغير هوية الأمة يكون خلال أحيال إلا في هذا العصر فإن ثلاثين عاما فقط فصلت فصلا نهائيا بين جيل موجود وجيل بقي منه أسياخ قلة وعلى ذلك تبدلت الحياة تبدا نهائيا في المأكل والمشرب والملبس والمركب والسكن والأثاث والآلة والآلة وتبدلت الأخلاق والتسيم .

وفي عقيدتي أنه أقوى من كل قوي في الأرض وجود ملائكة شداد غلاظ خلقهم الله وكلفهم حفظ ما كلفوا به من شمس وقمر ونار وماء .
إنه لا يكون في كون الله إلا ما أراد الله .
إن من بيدهم القوة اليوم أعداء لله مستكبرون على منهج الله متمردون على أبسط قواعد العدالة والإحسان .

كيف نبرهن على التجربة ؟

يعتقد أن فلسفة (ديفيد هيوم) آخر سهم في جعبة التجريبية !!
ويعتقد ثانية أن فلسفة (ليبنتز) هي كل ما يمكن أن يقوله العقليون !!
ويعتقد ثالثة أن فلسفة (أما نويل كانت) انتفعت بإيجابيات الطرفين !!
وأعتقد أن أسرع منهج يلقي بعض الضوء على إيجابيات كل مذهب أن نستعرض حكما تجريبيًا منذ الملاحظة إلى نهاية البرهنة، ونشخص عناصر الثقة أو اليقين بالتجربة لتعرف إلى أين تنتسب التجربة ومن ثم عموم المعرفة .
كان الاعتقاد السائد أن الدود يتولد في اللحم الفاسد .
وذات مرة رأى (فرنسكوريدى) ذبابًا يبيض على اللحم ثم يفقس بيضه . فلما رأى الدود في اللحم بعد ذلك أعتقد أن الدود يتولد من بيض الذباب لا من مجرد اللحم ذاته .
إلا أن هذه ملاحظة يكون فيها الحكم ظنيًا إلى أبعد حد، ولا يكون تجريبيًا إلا بتكرار الفعل بصيغ مختلفة في ظروف واحدة ومن جميع الملاحظات يكون الحكم .
لابد من البرهنة على أن بيض الذباب هو المولد للدود .
ولابد من برهان يوضح العلاقة بين الدود والفساد، أو يوضح أنه لا علاقة .
فيحتمل أن اللحم يفسد قبل خروج الدود، وحينئذ يحتمل أن يكون الفساد باعث والدود نتيجة .
ويحتمل أن اللحم يفسد بعد خروج الدود فيكون الفساد نتيجة لا باعث .
ويحتمل أن اللحم يفسد ولا يكون دود، وحينئذ يكون الفساد غير باعث ولا نتيجة .
وإذا صح أن فساد اللحم غير باعث للدود لأنه لا علاقة بين الفساد والدود أولًا لأن العلاقة علاقة نتيجة لا سبب فمن المحتمل أن يكون وجود الدود من غير الذباب، وأن الذباب لا أثر له، ومن المحتمل أن يكون الذباب أحد عناصر الباعث، ومن المحتمل أن يكون الذباب هو الباعث الوحيد .
هذه الاحتمالات المحصورة التي لا يتصور العقل غيرها هي الصيغة الكاملة لجميع أشواط التجربة .

ولن ندل المستكبرين على منهج الله إلا بالاعتصام بمنهج الله واتخاذ الوسائل المادية أسبابًا .
ولئن فسخ الله في الدنيا وأدال الدول كما شاء فستأتي أجيال تلعن أمريكا وروسيا ومعسكرات الشرق والغرب وتعدمهم من الجبايرة البرابرة .
وتعد أدنى أفمؤذج للحكومات الإسلامية من حسنات التاريخ .
وإيجاز فإن من ذكرتهم من جيل العامة غرباء في عصرنا، وبقيتهم نشار في تاريخنا .
وما الراحلون إلا نحن !
إن حنيني إلى معاودة العيش مع هؤلاء الأبرار — لو أمكن — أعظم من حين الرومانتيكيين إلى الريف .
وإن رحلتي عن هذا الجليل الغريب شكلت في ذوقي وحسي وفكري أعظم من كل غربة يزعمها أدعياء الأدب والفكر .
إن رحلتي عن الغرباء هي الغربة حقًا، فقد برمت بكل متقني هذا الجليل إلا من شاء الله .
برمت بهم فكراً وظرفاً وذوقاً وجداناً !!
إنني غريب بينهم، لأنني رحلت عن الغرباء .
إنني غريب بينهم والراحلون هم، وإن تغير هوية الأمة بكون خلال أجيال إلا في هذا العصر فإن ثلاثين عاماً فقط فصلت فصلاً نهائياً بين جيل موجود وجيل بقي منه أسياخ قلة وعلى ذلك تبدلت الحياة تبدلاً نهائياً في المأكل والمشرب والملبس والمركب والسكن والأثاث والآلة وتبدلت الأخلاق والشيم .

والتجربة التي لا تشمل جميع عناصر هذه الصيغة لا تكون يقينية، بل يدخلها من الاحتمال بمقدار الاحتمالات التي لم تدخلها التجربة في نطاقها.

فلنرصد الملاحظات من خلال كل شوط.

وهذه هي الأشواط المميزة بعلامة نجمة هكذا (*) .

(*) لاحظ فرنسكو ريدى أن الذباب يبيض على اللحم و يفسد بيضه، ثم وجد الدود بعد ذلك.

إذن أنتجت هذه الملاحظة أنه من بين الاحتمالات الكثيرة أن الدود في اللحم الفاسد بسبب الذباب.

ولكن هذا الاحتمال لا يكفي بل لابد من برهان على أن هذا الاحتمال هو الاحتمال الواقعي.

(*) لابد من شوط آخر نلغي فيه وجود الذباب لنرى هل الدود إيجابا وسلبا يدور مع الذباب إيجابا وسلبا؟

وضع فرنسكو قطع اللحم في قبابات زجاج محكم لا يدخلها الذباب وبعد أيام كثيرة استخرج اللحم فاسداً ولم يجد فيه دوداً.

إذن نتج من هاتين الملاحظتين حكم تجريبي وهو أن الدود في اللحم يوجد حيث وجد الذباب ويتخلف حيث تخلف.

فالحكم الأول بأن الدود يوجد في اللحم حيث فقس بيض الذباب فيه حكم معاين، لأن الدود وجد فعلاً.

ولا معنى هنا لاحتمال: أنه قد يوجد فقس بيض الذباب في اللحم ولا يوجد الدود لأن شرطي التجربة وجود المقتضى وتختلف المانع.

ولا يبحث عن المانع إلا إذا تخلف أثر المقتضى.

وفي الملاحظة الأولى وجد أثر المقتضى وهو الدود من الذباب ولم يوجد المانع من تحقيق أثر المقتضى فلا داعي لمراعاة احتمال (وجود الذباب ووجود المانع) بفحص حالات من التجربة يتحقق فيها وجود المانع لسببين:

أولهما: أنه لم يوجد في الملاحظة الأولى مانع يلغي عمل الذباب فلنسنا بحاجة إلى فحص حالات يوجد فيها المانع، لأن الغرض من هذا الفحص وجود حالة (لم يوجد فيها مانع) وقد وجدنا هذه الحالة في الملاحظة الأولى فطلبنا إياها مع وجودها لغو لأنه محاولة شاقة لتحصيل حاصل بلا مشقة.

وثانيهما: أن ابتغاء حالات وجود المانع ابتغاء لمعرفة أخرى، وليس ابتغاء شوط آخر لتحقيق المطلب الأصلي وهو معرفة أثر الذباب.

فالبحث عن المانع قضية أخرى ليست من شأن قضيتنا هذه.

الحاصل أن الملاحظة الثانية دلت على أن تخلف الدود صاحب تخلف الذباب مع وجود الفساد.

والملاحظة الثانية دلت على أن وجود الدود صاحب وجود الذباب مع وجود الفساد.

فدل ذلك على أن وجود الفساد في الحالين لا أثر له في وجود الدود.

ودل ذلك أيضاً على أن وجود الذباب وتختلفه ذو أثر في الحالين.

فهل انقطع الاحتمال بعد هذا بحيث تكون التجربة اكتسبت اليقين بهاتين الملاحظتين؟

كلا إن الاحتمالات كثيرة أوجهها الآن بعد هذين الشوطين أنه من المحتمل في الملاحظة الأولى أن يكون الدود وجد لوجود الذباب أو لوجود الهواء أو لوجود الفساد فلما منعنا الذباب والهواء في الملاحظة الثالثة احتمل أن الدود يدور مع الهواء وجوداً وعدماً.

حيث لا بد من شوط رابع يحجب فيه الذباب ويؤذن فيه للهواء، ليعرف هل وجود الهواء مؤثر؟ (*) وضع فرنسكو اللحم في قبابات مغطاة بغلالة تحجب الذباب وتأذن للهواء ففسد اللحم ولم يردوداً.

ففي هذه الملاحظات الأربع لم نر لوجود الهواء والفساد أو تخلفهما أثراً في إيجاد الدود.

وفي نفس الظروف زماناً ومكاناً وآتية مع كون اللحم واحداً: وضع اللحم في قبابات تأذن للهواء والذباب فوجد الدود.

فبقي أثر الذباب وجوداً وعدماً في الحالات الخمس.

وفي الشوط الخامس وجد ذباباً يتولد من الدود: أي ذباباً تولد منه دود فتولد من الدود ذباب.

وهذه الملاحظة الخامسة قطعت كل احتمال وأكدت أن الباعث الحقيقي هو الذباب.

إذا حصرنا التجربة في شروطها وحالاتها فالنتيجة هذا الحكم:

(إذا منع اللحم من الذباب لم يخرج فيه دود).

ولا يجوز أن يكون الحكم هكذا:

(إذا باض الذباب على اللحم خرج فيه دود).

والتجربة التي لا تشمل جميع عناصر هذه الصيغة لا تكون يقينية، بل يدخلها من الاحتمال بمقدار الاحتمالات التي لم تدخلها التجربة في نطاقها .

فلنرصد الملاحظات من خلال كل شوط .

وهذه هي الأشواط المميزة بعلامة نجمة هكذا (*) .

(*) لاحظ فرنسكو ريدى أن الذباب يبيض على اللحم و يفقس بيضه ، ثم وجد الدود بعد ذلك .

إذن أنتجت هذه الملاحظة أنه من بين الاحتمالات الكثيرة أن الدود في اللحم الفاسد بسبب الذباب .

ولكن هذا الاحتمال لا يكفي بل لابد من برهان على أن هذا الاحتمال هو الاحتمال الواقعي .

(*) لابد من شوط آخر نلغي فيه وجود الذباب لنرى هل الدود إيجابا وسلبا يدور مع الذباب إيجابا وسلبا ؟

وضع فرنسكو قطع اللحم في قبابات زجاج محكم لا يدخلها الذباب وبعد أيام كثيرة استخرج اللحم فاسداً ولم يجد فيه دوداً .

إذن نتج من هاتين الملاحظتين حكم تجريبي وهو أن الدود في اللحم يوجد حيث وجد الذباب ويتخلف حيث تخلف .

فالحكم الأول بأن الدود يوجد في اللحم حيث فقس بيض الذباب فيه حكم معاين ، لأن الدود وجد فعلاً .

ولا معنى هنا لاحتمال : أنه قد يوجد فقس بيض الذباب في اللحم ولا يوجد الدود لأن شرطي التجربة وجود المقتضى وتخلف المانع .

ولا يبحث عن المانع إلا إذا تخلف أثر المقتضى .

وفي الملاحظة الأولى وجد أثر المقتضى وهو الدود من الذباب ولم يوجد المانع من تحقيق أثر المقتضى فلا داعي لمراعاة احتمال (وجود الذباب ووجود المانع) بفحص حالات من التجربة يتحقق فيها وجود المانع لسببين :

أولهما : أنه لم يوجد في الملاحظة الأولى مانع يلغي عمل الذباب فلنسأ بحاجة إلى فحص حالات يوجد فيها المانع ، لأن الغرض من هذا الفحص وجود حالة (لم يوجد فيها مانع) وقد وجدنا هذه الحالة في الملاحظة الأولى فطلبنا إياها مع وجودها لغو لأنه محاولة شاقة لتحصيل حاصل بلا مشقة .

وثانيهما : أن ابتغاء حالات وجود المانع ابتغاء لمعرفة أخرى ، وليس ابتغاء شوط آخر لتحقيق المطلب الأصلي وهو معرفة أثر الذباب .

فالبحث عن المانع قضية أخرى ليست من شأن قضيتنا هذه .

الحاصل أن الملاحظة الثانية دلت على أن تخلف الدود صاحب تخلف الذباب مع وجود الفساد .

والملاحظة الثانية دلت على أن وجود الدود صاحب وجود الذباب مع وجود الفساد .

فدل ذلك على أن وجود الفساد في الحالين لا أثر له في وجود الدود .

ودل ذلك أيضا على أن وجود الذباب وتخلفه ذو أثر في الحالين .

فهل انقطع الاحتمال بعد هذا بحيث تكون التجربة اكتسبت اليقين بهاتين الملاحظتين ؟

كلا إن الاحتمالات كثيرة أوجهها الآن بعد هذين الشوطين أنه من المحتمل في الملاحظة الأولى أن يكون الدود وجد لوجود الذباب أو لوجود الهواء أو لوجود الفساد فلما منعنا الذباب والهواء في الملاحظة الثالثة احتمل أن الدود يدور مع الهواء وجودا وعدما .

حيث لا بد من شوط رابع يحجب فيه الذباب و يؤذن فيه للهواء ، ليعرف هل وجود الهواء مؤثر ؟ (*) وضع فرنسكو اللحم في قبابات مغطاة بغلالة تحجب الذباب وتأذن للهواء ففسد اللحم ولم يردوداً .

ففي هذه الملاحظات الأربع لم نر لوجود الهواء والفساد أو تخلفهما أثرا في إيجاد الدود .

وفي نفس الظروف زمانا ومكانا وآنية مع كون اللحم واحداً : وضع اللحم في قبابات تأذن للهواء والذباب فوجد الدود .

فبقي أثر الذباب وجودا وعدما في الحالات الخمس .

وفي الشوط الخامس وجد ذبابا يتولد من الدود : أي ذباباً تولد منه دود فتولد من الدود ذباب .

وهذه الملاحظة الخامسة قطعت كل احتمال وأكدت أن الباعث الحقيقي هو الذباب .

إذا حصرنا التجربة في شروطها وحالاتها فالنتيجة هذا الحكم :

(إذا منع اللحم من الذباب لم يخرج فيه دود) .

ولا يجوز أن يكون الحكم هكذا :

(إذا باض الذباب على اللحم خرج فيه دود) .

لأنه كما قلت قد يوجد المقتضى و يتخلف المانع (٢).

وإنما نقول : إذا باض الذباب على اللحم خرج فيه دود بشرط تخلف المانع .

فإذا أردنا أن ننظر إلى أين تنتسب التجربة ثم بالتالي عموم المعرفة فلا بد من غربلة وفحص على هذا النحو :

نتيجة التجربة (إذا منع اللحم من الذباب لم يخرج فيه دود) .

وهذا مبني على فعالية الذباب في هذه التجربة بلا شك ، وهو مبني على إلغاء فعاليات أخرى معينة محصورة هي الهواء والفساد .

ولكن ألا يحتمل أن حشرات أخرى تبيض كالبعوض مثلاً لو وجدت على اللحم لخرج فيه دود ؟ إن هذا محتمل لأننا لم نجرب البعوض .

إذن بأي حق نقول : إذا منع اللحم من الذباب لم يخرج فيه دود ، فقد يمنع الذباب و يوجد البعوض فيوجد الدود إذن صواب صياغة الحكم هكذا :

إذا باض الذباب على اللحم وفقس وجد الدود في اللحم بشرط تخلف المانع .

إن التجربة دالة على فعالية الذباب فقط .

كما دلت على نفي فعالية الهواء والفساد .

والاحتمال باق في الحشرات الأخرى وفي كل ما هو خلاف تلك الأمور الثلاثة ، وكل فعالية أخرى مدعاة تحتاج إلى برهان .

إن الحكم هنا مشروط بالتالي :

١- فعالية المقتضى وهويبيض الذباب .

٢- تخلف المانع مع وجود بيض الذباب .

٣- إثبات فعالية الذباب بهذين الشرطين مع احتمال فعالية غيره مما يفقس .

ونتيجة هذا الحكم أنه لو تعين تسليط التجربة على كل ما يحتمل من باعث لخروج الدود من اللحم فلا يخلو الأمر من حالين :

أ- ألا يصح باعث غير الذباب فما هنا أضفنا إلى فعالية الذباب - من خبرتنا الحسية - تعيينها أي واحدة الباعث .

(٢) ذكر هذا الاكتشاف لتحرير العالم (جيس ب . كوبانت) في كتابه مواقف حاسمة في تاريخ العلم ترجمة الدكتور أحمد ركي عمار الله عنه - ص ٣٢٧ - ٣٣٢ إلا أنه أعمل بعض الاحتمالات العقلية التي هي شرط التحريه ومعياري تصحيحها .

ب- أن يصح باعث آخر كالبعوض مثلاً فما هنا أضفنا إلى الحكم فاعلية باعث آخر غير ملغ لفاعلية الذباب .

وبما خطت التجربة خطوات أخرى لتوسيع معرفتنا بالدود المتولد أهو جنس واحد أم مختلف ؟ إن المعرفة التجريبية محصورة النطاق محصورة في حالات شرطها من وحدة الظروف ، ومحصورة بشرطها ذاته وهو وجود المقتضى وحصره .

أما تخلف المانع فيفهم من وحدة الظروف لحالات التجربة المختلفة .

والنتيجة أن المعروف شيء واحد .

وفي الملاحظة الثالثة لسنا على يقين بأن الهواء غير باعث لأن الغلالة لن تحجب الهواء جملة إلا أنها حجب تياره القوي الذي يغمر القبابات المغطاة بالغلالة .

كما أن فرنسكوما وضع الغلالة لم يضع بداخلها ذباباً أو ذباباً لنرى فعالية الذباب حال حجب تيار الهواء القوي .

ولا يقين إلا إذا استطاعت التجربة أن تضع حالة تمنع فيها الذباب مطلقاً وتأذن للهواء مطلقاً .

مثل هذا الاحتمال حسابية لا تعوق خطو العالم في اعتباره ولا تزعج يقينه .

إلا أن في هذا دلالة على أن الحسابية تستطيع أن تشكك في يقين التجربة ورجحانها بمنهج فلسفي كما شككت في معارف العقل .

وهي تصوغ حسابيتها من احتمالات العقل ذاته .

إن بميسور التجربة أن تزيل الحسابية باصطناع التجربة لكل احتمال عقلي صحيح وذلك بأن يكون ممكناً في الواقع كإدخال الذباب في الغلالة في الملاحظة الثالثة .

وبميسور التجربة أن تنفي عن العقل ما ادعى عليه من احتمال غير صحيح وهو البرهنة من وقائع حسية بأن الهواء من خلال الغلالة ودونها سيان في كل أثر للهواء في الحيوان والنبات .

وتحتمل التجربة سفسطة ثانية وهي أن اللحم يختلف من حيوان لحيوان وحيوان النوع من ضأن مثلاً يختلف من لحم كتف إلى لحم ظهر .

إلا أن عالم المختبر لا يفهم لهذه السفسطة وزناً ولا يرتد عن شيء من يقينيته ، وإن تبرج بالبرهنة فذلك لبيان خطأ الاحتمال وليس ذلك إضافة قناعة إلى صدق التجربة .

إن عالم المختبر يبرهن للمسفسط على أن احتمالها ليس له أدنى قناعة في العقل ، لأن العقل علم بوقائع حسية وتجارب سابقة أن اللحم نوع واحد وعناصره واحدة وقبوله للتأثر واحد .

وله أن يبرهن للعقل من جديد بتجربة كل لحم .

لأنه كما قلت قد يوجد المقتضى ويتخلف المانع (٢).

وإنما نقول: إذا باض الذباب على اللحم خرج فيه دود بشرط تخلف المانع.

فإذا أردنا أن ننظر إلى أين تنتسب التجربة ثم بالتالي عموم المعرفة فلا بد من غرلة وفحص على هذا النحو:

نتيجة التجربة (إذا منع اللحم من الذباب لم يخرج فيه دود).

وهذا مبني على فعالية الذباب في هذه التجربة بلا شك، وهو مبني على إلغاء فعاليات أخرى معينة محصورة هي الهواء والفساد.

ولكن ألا يحتمل أن حشرات أخرى تبيض كالبعوض مثلاً لو وجدت على اللحم لخرج فيه دود؟ إن هذا محتمل لأننا لم نجرب البعوض.

إذن بأي حق نقول: إذا منع اللحم من الذباب لم يخرج فيه دود، فقد يمنع الذباب و يوجد البعوض فيوجد الدود إذن صواب صياغة الحكم هكذا:

إذا باض الذباب على اللحم وفقس وجد الدود في اللحم بشرط تخلف المانع.

إن التجربة دالة على فعالية الذباب فقط.

كما دلت على نفي فعالية الهواء والفساد.

والاحتمال باق في الحشرات الأخرى وفي كل ما هو خلاف تلك الأمور الثلاثة، وكل فعالية أخرى مدعاة تحتاج إلى برهان.

إن الحكم هنا مشروط بالتالي:

١- فعالية المقتضى وهويبيض الذباب.

٢- تخلف المانع مع وجود بيض الذباب.

٣- إثبات فعالية الذباب بهذين الشرطين مع احتمال فعالية غيره مما يفقس.

ونتيجة هذا الحكم أنه لو تعين تسليط التجربة على كل ما يحتمل من باعث لخروج الدود من اللحم فلا يخلو الأمر من حاليين:

أ- ألا يصح باعث غير الذباب فما هنا أضفنا إلى فعالية الذباب—من خبرتنا الحسية—تعينها أي واحدة الباعث.

ب- أن يصح باعث آخر كالبعوض مثلاً فما هنا أضفنا إلى الحكم فاعلية باعث آخر غير ملغ لفاعلية الذباب.

وربما خطت التجربة خطوات أخرى لتوسيع معرفتنا بالدود المتولد أهو جنس واحد أم مختلف؟ إن المعرفة التجريبية محصورة النطاق محصورة في حالات شرطها من وحدة الظروف، ومحصورة بشرطها ذاته وهو وجود المقتضى وحصره.

أما تخلف المانع فيفهم من وحدة الظروف لحالات التجربة المختلفة.

والنتيجة أن المعروف شيء واحد.

وفي الملاحظة الثالثة لسنا على يقين بأن الهواء غير باعث لأن الغلالة لن تحجب الهواء جملة إلا أنها حجبت تياره القوي الذي يغمر القبابات المغطاة بالغلالة.

كما أن فرنسكولما وضع الغلالة لم يضع بداخلها ذباباً أو ذباباً لنرى فعالية الذباب حال حجب تيار الهواء القوي.

ولا يقين إلا إذا استطاعت التجربة أن تضع حالة تمنع فيها الذباب مطلقاً وتأذن للهواء مطلقاً.

مثل هذا الاحتمال حسابية لا تعوق خطو العالم في اعتباره ولا تزعج يقينه.

إلا أن في هذا دلالة على أن الحسابية تستطيع أن تشكك في يقين التجربة ورجحانها بمنهج فلسفي كما شككت في معارف العقل.

وهي تصوغ حسابيتها من احتمالات العقل ذاته.

إن بميسور التجربة أن تزيل الحسابية باصطناع التجربة لكل احتمال عقلي صحيح وذلك بأن يكون ممكناً في الواقع كإدخال الذباب في الغلالة في الملاحظة الثالثة.

وبميسور التجربة أن تنفي عن العقل ما ادعى عليه من احتمال غير صحيح وهو البرهنة من وقائع حسية بأن الهواء من خلال الغلالة ودونها سيان في كل أثر للهواء في الحيوان والنبات.

وتحتمل التجربة سفسطة ثانية وهي أن اللحم يختلف من حيوان لحيوان وحيوان النوع من ضأن مثلاً يختلف من لحم كتف إلى لحم ظهر.

إلا أن عالم المختبر لا يفهم لهذه السفسطة وزناً ولا يرتد عن شيء من يقينيته، وإن تبرج بالبرهنة فذلك لبيان خطأ الاحتمال وليس ذلك إضافة قناعة إلى صدق التجربة.

إن عالم المختبر يبرهن للمسفسط على أن احتمالها ليس له أدنى قناعة في العقل، لأن العقل علم بوقائع حسية وتجارب سابقة أن اللحم نوع واحد وعناصره واحدة وقبوله للتأثر واحد.

وله أن يبرهن للعقل من جديد بتجربة كل لحم.

(٢) ذكر هذا الاكتشاف التحريبي العالم (جيس ب. كوبانت) في كتابه مواقف حاسمة في تاريخ العلم ترجمة الدكتور أحمد ركي عفا الله عنه ص ٣٢٧-٣٣٢ إلا أنه أغفل بعض الاحتمالات العقلية التي هي شرط التجربة ومعياري تصحيحها.

فإن أمنت السفسطة وقالت لحم الضأن المذبوح اليوم غير لحم الضأن المذبوح بالأمس فبإمكان التجربة البرهنة بذبح ألف خروف في يوم فإذا اتحدت نتيجة التجربة بقيت احتمالات السفسطة عنادا حرا لا ضرورة فكرية.

والمنهج الحازم أن يمضي العالم في تجاربه يكتشف من كل تجربة معرفة جديدة ويقول للسفسط لا عليك ألا تؤمن بهذه الحقيقة حتى تجرب من مليون خروف.

المهم أن التجربة مهما كانت يقينيتها لا تسلم من مكائد السفسطة.

وقضية سوفسطائية أخرى وهي:

كيف تولد دود من ذباب، وكيف تولد ذباب من دود؟

هذه حقيقة علمية في المختبر، وهي خرافة في السفسطة.

ولو جاءت هذه الحقيقة في خبر نصي شرعي عن خالق الكون والحقيقة لعدّها السوفسطائي خرافة.

إن عناد الحسابية لاسيما الحسابية الحسية منصب على تجارب الحس كما هو منصب على إيجابيات العقل.

والمهم الآن أن نعرف موقف التجربة من العقل من خلال فحص منظم لعناصر تجربة فرنسكو ريدى.

مبدأ الهوية والتناقض قانونان عقليان ضروريان حتميان هما الطريق للمعرفة، وهما الشرط لصحتها، وهما الحاكمان فيها.

ولا يهمني هنا القول بأن هذين القانونين فطريان عرفهما عقل الفرد قبل أن يكون أدنى خبرة حسية كاملة كما قال ديكاوت ومن قبله ابن حزم.

كما لا يهمني القول بأن العقل كالصفحة البيضاء والحس ينقش فيه معارفه بمعنى أن هذين القانونين بعديان حصلا بعد الحس كما قال جون لوك.

لا يهمني هذا الخلاف لأنه غير مؤثر في قضيتي تلك.

بل قضيتي أن في العقل مبادئ ضرورية شمولية تدفعنا إلى التجربة ونسير على شرطها في ملاحظات التجربة، ونطلق الحكم التجريبي وفقها.

هذا هو المهم سواء أكانت تلك المبادئ قبلية أم بعدية.

وهذا ما سنراه في تجربة فرنسكو ريدى.

لقد كانت القضية الاعتقادية قبل التجربة أن الدود يتولد من اللحم.

وفي هذا الحكم إلغاء لمبدأ العلية أو السببية، والعقل لا يتصور حادثا بلا سبب، بل يؤمن بالحادث و يعلم أن له سببا مجهولا يتشوق إلى معرفته.

وفرنسكو ريدى قصد إلى التجربة في ملاحظته الأولى بدافع من مقتضى مبدأ السببية وهو قانون عقلي.

وفي كل ملاحظة يقوم فرنسكو بحصر احتمالات معينة أخذها من قانون الهوية الذي يقتضي القسمة العقلية الحاصرة لكل احتمال، ولولم يعمل فرنسكو كذلك لكانت تجربته احتمالية.

والقانون المطرد في أحداث الكون أنه إذا وجد المقتضى وتخلّف المانع وجد الأثر.

وإذا تخلّف ما أو وجد المانع لم يحصل الأثر.

وإذا وجد المقتضى ووجد المانع فالحكم للأقوى أثرا.

فهذا المبدأ الذي كان شرطا في التجربة مشتق من قانوني الهوية والتناقض.

والرجحان واليقين في هذه التجربة لم يتم بمجرد مثل القضية للعيان، بل استمدت براهينها من قوانين العقل فكل شرط للتجربة معرفة عقلية وإنما النتيجة أصبحت معرفة حسية استجذت للعقل.

والتجربة كما تسير في نطاق إيجابيات الفكر فهي أيضا تسير في نطاق اطراده، لأن فرنسكو لم يتخذ حالات وملاحظات لتصديق مبدأ (إذا تخلّف المانع ووجد المقتضى حصل الأثر) بل هذا مسلمة يقينية أطرد مع نتائجها ولم يتراجع إلى نقيضها، ولوتراجع ما حصل له حكم قط.

إن التجربة اليقينية أو الراجحة تغذي معرفة العقل ولا تلغي يقينيته بعبادته.

من هنا ينبغي لكل من يتكلم عن العلم والتجربة الحسية وينظر إلى معارف العقل بجنتف بعد أن أصبحت الميتافيزيقا وصمة عار.. عليه أن يعرف مكان التجربة من العقل.

أما معرفة العقل لما هو وراء الحس فأمر يدهي لعلّ له الآن بهذه القضية التجريبية.

تقول التجربة:

إذا صح أن الضغط الجوي يحمل عمودا من الماء طوله ٣٤ قدما فهو لابد حامل عمودا من الزئبق طوله $\frac{3}{4}$ قدم مادام أن الزئبق أثقل من الماء ١٤ متراً تقريبا (٢).

إن معرفتي بما يحمله الضغط الجوي من الزئبق معرفة بما هو وراء الحس.

ولا يغرنكم خداع العبارات بحيث يقال:

(٣) مواقف حاسمة في تاريخ العلم ص ١١٠ وهنا أنظر وسيلة إجراء هذه التجربة.

فإن أمنت السفسطة وقالت لحم الضأن المذبوح اليوم غير لحم الضأن المذبوح بالأمس فبإمكان التجربة البرهنة بذبح ألف خروف في يوم فإذا اتحدت نتيجة التجربة بقيت احتمالات السفسطة عنادا حرا لا ضرورة فكرية.

والمنهج الحازم أن يمضي العالم في تجاربه يكتشف من كل تجربة معرفة جديدة ويقول للمسقط لا عليك ألا تؤمن بهذه الحقيقة حتى تجرب من مليون خروف. المهم أن التجربة مهما كانت يقينيتها لا تسلم من مكائد السفسطة. وقضية سوفسطائية أخرى وهي:

كيف تولد دود من ذباب، وكيف تولد ذباب من دود؟
هذه حقيقة علمية في المختبر، وهي خرافة في السفسطة.

ولو جاءت هذه الحقيقة في خبر نهي شرعي عن خالق الكون والحقيقة لعدّها السوفسطائي خرافة.

إن عناد الحسابية لاسيما الحسابية الحسية منصب على تجارب الحس كما هو منصب على إيجابيات العقل.

والمهم الآن أن نعرف موقف التجربة من العقل من خلال فحص منظم لعناصر تجربة فرنسكو ريدى.

مبدأ الهوية والتناقض قانونان عقليان ضروريان حتميان هما الطريق للمعرفة، وهما الشرط لصحتها، وهما الحاكمان فيها.

ولا يهمنا هنا القول بأن هذين القانونين فطريان عرفهما عقل الفرد قبل أن يكون أدنى خبرة حسية كاملة كما قال ديكارت ومن قبله ابن حزم.

كما لا يهمنا القول بأن العقل كالصفحة البيضاء والحس ينقش فيه معارفه بمعنى أن هذين القانونين بعديان حصلا بعد الحس كما قال جون لوك.

لا يهمنا هذا الخلاف لأنه غير مؤثر في قضيتي تلك.

بل قضيتي أن في العقل مبادئ ضرورية شمولية تدفعنا إلى التجربة ونسير على شرطها في ملاحظات التجربة، ونطلق الحكم التجريبي وفقها.

هذا هو المهم سواء أكانت تلك المبادئ قبلية أم بعدية.

وهذا ما سنراه في تجربة فرنسكو ريدى.

لقد كانت القضية الاعتقادية قبل التجربة أن الدود يتولد من اللحم.

وفي هذا الحكم إلغاء لمبدأ العلية أو السببية، والعقل لا يتصور حادثا بلا سبب، بل يؤمن بالحادث و يعلم أن له سببا مجهولا يتشوق إلى معرفته.

وفرنسكو ريدى قصد إلى التجربة في ملاحظته الأولى بدافع من مقتضى مبدأ السببية وهو قانون عقلي.

وفي كل ملاحظة يقوم فرنسكو بحصر احتمالات معينة أخذها من قانون الهوية الذي يقتضي القسمة العقلية الحاصرة لكل احتمال، ولولم يعمل فرنسكو ذلك لكانت تجربته احتمالية.

والقانون المطرد في أحداث الكون أنه إذا وجد المقتضى وتخلّف المانع وجد الأثر.

وإذا تخلّف ما أو وجد المانع لم يحصل الأثر.

وإذا وجد المقتضى ووجد المانع فالحكم للأقوى أثرا.

فهذا المبدأ الذي كان شرطا في التجربة مشتق من قانوني الهوية والتناقض.

والرجحان واليقين في هذه التجربة لم يتم بمجرد مثول القضية للعيان، بل استمدت براهينها من قوانين العقل فكل شرط للتجربة معرفة عقلية وإنما النتيجة أصبحت معرفة حسية استجذت للعقل.

والتجربة كما تسير في نطاق إيجابيات الفكر فهي أيضا تسير في نطاق اطراده، لأن فرنسكو لم يتخذ حالات وملاحظات لتصديق مبدأ (إذا تخلّف المانع ووجد المقتضى حصل الأثر) بل هذا مسلمة يقينية أطرد مع نتائجها ولم يتراجع إلى نقيضها، ولوتراجع ما حصل له حكم قط.

إن التجربة اليقينية أو الراجحة تغذي معرفة العقل ولا تلغي يقينيته بمبادئه.

من هنا ينبغي لكل من يتكلم عن العلم والتجربة الحسية وينظر إلى معارف العقل بجنف بعد أن أصبحت الميتافيزيقا وصمة عار. عليه أن يعرف مكان التجربة من العقل.

أما معرفة العقل لما هو وراء الحس فأمر يدهي لعلّي ألح له الآن بهذه القضية التجريبية.

تقول التجربة:

إذا صح أن الضغط الجوي يحمل عمودا من الماء طوله ٣٤ قدما فهو لابد حامل عمودا من الزئبق طوله $\frac{3}{4}$ قدم مادام أن الزئبق أثقل من الماء ١٤ متراً تقريبا (٣).

إن معرفتي بما يحمله الضغط الجوي من الزئبق معرفة بما هو وراء الحس.

ولا يغرنكم خداع العبارات بحيث يقال:

(٣) مواقف حاسمة في تاريخ العلم ص ١١٠ وهنا أنظر وسيلة إجراء هذه التجربة.

الزئبق محسوس .

نعم إن الزئبق محسوس ، ولكن حالة حمل الضغط الجوي له حالة غير محسوسة في هذه التجربة لأنني عرفت حالة ضغط الهواء للزئبق قبل أن أقيس الزئبق ذاته .

وهذه اللمحة البسيطة تؤكد أن في الوجود واقعا مشهودا وواقعا مغيبا وصل الله على محمد .

كلام الله يحمل على معنى كلام العرب وقت نزوله

كثيرا ما دعوت إلى البساطة في فهم نصوص الشرع بأن تفهم حسب لغة العرب من ناحية معنى المفردة ومعنى الصيغة ودلالة السياق حسب منهج العرب المضيوط بعلم النحو مع مراعاة مقتضيات البلاغية لكلام العرب ، وإبعاد نصوص الشرع عن ركाम الحضارات من مصطلحات المنطق وأهل الكلام التي ليست من عرف العرب .

كما بينت في كتابي (اللغة العربية بين القاعدة والمثال) أن مراد المتكلم أخص من المعنى اللغوي ، لأن الجملة بالمعنى اللغوي تحلل إلى مفردات لكل مفردة عشرات المعاني بموجب لغة العرب ، أما مراد المتكلم من الجملة فيخصص كل مفردة من أجزاء الجملة بمعنى عربي خاص من جملة المعاني العربية ، و يفهم مراد المتكلم و يتخصص بالسياق والقرائن و ضرورات الحس والفكر . ومع أن سياق المتكلم مخصص لمعاني المفردات إلا أن هذا التخصص لا يعين المعنى المحدد بل يبقى في السياق احتمال أكثر من معنى غاية ما هنالك أن السياق ضيق عموم اللغة من عشرة احتمالات مثلا إلى ثلاثة احتمالات .

فيأتي دور القرائن والضرورات الفكرية والحسية مخصصا ومعينا لأحد احتمالات السياق .

هذه هي طبيعة كلام العرب ، وبكلام العرب وردت نصوص الشرع .

إلا أن ما يراعى من احتمالات اللغة يجب أن يكون محصورا في المعاني المتعارف عليها وقت نزول الشرع ووروده .

أما العرف الحادث كاصطلاحات الأصوليين والمتكلمين فلا عبرة به في فهم نصوص الشرع ، وإنما يعتبر به في فهم مقاصد المصطلحين :

وفي تحقيقي لكتاب (تحقيق المذهب) للباقي والردود عليه الذي يقوم بنشره الآن أخونا الأستاذ عبدالعزيز الشبانة صاحب عالم الكتب بينت مدى الضرر في الغفلة عن المصطلحات الحادثة كالاصطلاح بالمعجزات والخوارق على آيات الأنبياء وبراهينهم .

وها هنا أذكر أنموذجا آخر وهو التأويل فقد اتخذ المتأخرون بعد العرف المصطلح عليه وقت نزول القرآن مصطلحا على عدة معان منها أن التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى

الزئبق محسوس .

نعم إن الزئبق محسوس ، ولكن حالة حمل الضغط الجوي له حالة غير محسوسة في هذه التجربة لأنني عرفت حالة ضغط الهواء للزئبق قبل أن أقيس الزئبق ذاته .

وهذه اللمحة البسيطة تؤكد أن في الوجود واقعا مشهودا وواقعا مغيبا وصل الله على محمد .

كلام الله يحمل على معنى كلام العرب وقت نزوله

كثيرا ما دعوت إلى البساطة في فهم نصوص الشرع بأن تفهم حسب لغة العرب من ناحية معنى المفردة ومعنى الصيغة ودلالة السياق حسب منهج العرب المبسوط بعلم النحو مع مراعاة مقتضيات البلاغية لكلام العرب ، وإبعاد نصوص الشرع عن ركाम الحضارات من مصطلحات المنطق وأهل الكلام التي ليست من عرف العرب .

كما بينت في كتابي (اللغة العربية بين القاعدة والمثال) أن مراد المتكلم أخص من المعنى اللغوي ، لأن الجملة بالمعنى اللغوي تحلل إلى مفردات لكل مفردة عشرات المعاني بموجب لغة العرب ، أما مراد المتكلم من الجملة فيخصص كل مفردة من أجزاء الجملة بمعنى عربي خاص من جملة المعاني العربية ، و يفهم مراد المتكلم و يتخصص بالسياق والقرائن و ضرورات الحس والفكر . ومع أن سياق المتكلم مخصص لمعاني المفردات إلا أن هذا التخصص لا يعين المعنى المحدد بل يبقى في السياق احتمال أكثر من معنى غاية ما هنالك أن السياق ضيق عموم اللغة من عشرة احتمالات مثلا إلى ثلاثة احتمالات .

فيأتي دور القرائن والضرورات الفكرية والحسية مخصصا ومعينا لأحد احتمالات السياق .

هذه هي طبيعة كلام العرب ، وبكلام العرب وردت نصوص الشرع .

إلا أن ما يراعى من احتمالات اللغة يجب أن يكون محصورا في المعاني المتعارف عليها وقت نزول الشرع ووروده .

أما العرف الحادث كاصطلاحات الأصوليين والمتكلمين فلا عبرة به في فهم نصوص الشرع ، وإنما يعتبر به في فهم مقاصد المصطلحين :

وفي تحقيقي لكتاب (تحقيق المذهب) للباقي والردود عليه الذي يقوم بنشره الآن أخونا الأستاذ عبدالعزيز الشبانة صاحب عالم الكتب بينت مدى الضرر في الغفلة عن المصطلحات الحادثة كالاصطلاح بالمعجزات والخوارق على آيات الأنبياء وبراهينهم .

وها هنا أذكر أمودجا آخر وهو التأويل فقد اتخذ المتأخرون بعد العرف المصطلح عليه وقت نزول القرآن مصطلحا على عدة معان منها أن التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى

الاحتمال المرجح لدليل يقترب بذلك.

والعجيب أن ابن الأثير فسر هذه الكلمة العربية بهذا الاصطلاح الحادث فقال: والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ (١).

وبناء على هذا الاصطلاح الحادث فرقوا بين التفسير والتأويل بتفريقات لم تستقر عليها المواضع وقت التنزيل، لهذا تعتبر مواضعهم اصطلاحاً نفهم به مرادهم ولا يمكن أن نحمل عليه مراد الله، لأن مراد الله إنما يحمل على العرف اللغوي وقت ورود الشرع.

فكما قالوه:

التأويل هو الظن بالمراد، والتفسير القطع بالمراد (٢).

أو أن التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم.

فالتأويل يتعلق بالدراية والتفسير بما يتعلق بالرواية (٣).

واستعمال التفسير في الألفاظ والمرادات واستعمال التأويل في المعاني والجمل.

فلما حلوا كلام الله على هذا المصطلح الحادث نتج عن ذلك أن اعتقد بعض الضلال أن التأويل بهذا المعنى مطلب شرعي في نصوص أسماء الله وصفاته.

قال أبو عبد الرحمن: يجب أولاً أن نفهم معنى التأويل في لغة العرب وقت نزول الشرع قبل المصطلحات الحادثة.

إن كتب اللغة التي لم تراعى المصطلحات الحادثة عرفت التأويل بأنه بمعنى تفسير الكلام ومعنى المرجع والمصير (٤).

وبينت اشتقاقه اللفظي والمعنوي.

فالأصل اللفظي (آل) بمعنى رجع وعاد وصار وهو فعل لازم عدي بالتضعيف فصار أول،

فالتأويل مصدر أول المشددة الواو (٥).

وأما الاشتقاق المعنوي فله وجهان:

أ- التأويل بمعنى التفسير مأخوذ من أول الله عليك أمرك: أي جمعه.

وجه الاشتقاق ما ذكره الأزهرى رحمه الله قال:

فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه (٦).

وهذا هو أحد المعنيين للسلفين اللذين ذكرهما ابن تيمية بقوله:

يراد بالتأويل تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره (٧).

قال أبو عبد الرحمن: التأويل هنا ليس صرفاً للكلام عن معناه إلى معنى آخر غير مفهوم منه، وإنما هو بيان معنى الكلام نفسه بلفظ آخر أوضح للمخاطب من الكلام المفسر الخفي فأوضح المعنى الخفي بكلام أوضح غير صرف الكلام إلى معنى ليس فيه.

ولا يمكن أن يصرف كلام الله إلى معنى لا يفهم منه لغة، وإنما قد يصرف إلى معنى غيره أظهر منه لغة، وهذا هو الصرف عن الظاهر.

فصرف الكلام عن ظاهره ببرهان غير صرف الكلام عما ليس فيه.

والتأويل بهذا المعنى السلفي قد يكون بياناً للمعنى الظاهر بكلام أوضح بحكم وسيلة المخاطب في الفهم، وقد يكون بياناً للمعنى الخفي الموجود بكلام يكون فيه المعنى أظهر.

ب- التأويل بمعنى ذكر المآل.

قال أبو عبد الرحمن: التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا:

أي صار إليه، وأولته صيرته (٨).

وهذا هو المعنى السلفي الآخر الذي ذكره ابن تيمية إذ قال: ويراد بالتأويل ما يؤول إليه

(٨) قال أبو البقاء الكفوي في الكليات ١٥/٢ - التأويل في اللغة من الأول [مصدر آل] وهو الإصراف.

والتصعب للتعبية.

أومس الأول وهو الصرف والتضعيف للكثير. هـ.

قال أبو عبد الرحمن: الأول والآل مصدران والتعبية إنما تكون للأفعال.

(٩) التهذيب ٤٥٨/١٥.

(١٠) دره تعارض العمل والفعل ١٤/١.

(١١) التهذيب ٤٦٠/٥ والصحاح ١٦٢٧/٤.

(٤) النهاية ٨٠/١.

(٥) كشف اصطلاحات الفنون ١٢٨/١.

قال أبو عبد الرحمن: يستخرج من هذا البحث إن شاء الله أن التصير والتأويل يختلفان في كيفية البياض، أما الظن والقطع فينتقلان ببرهان التفسير والتأويل. وكل تصير وتأويل يحتمل أن يكونا قاطعين وأن يكونا ظنيين.

(٦) الكليات ١٦/٢ قال أبو عبد الرحمن: هذا تصيير لأنواع التصير والتأويل وليس تفرقة بينهما.

(٧) راجع التهذيب ٤٥٨/١٥ و ٤٦٠/٥ والصحاح ١٦٢٧/٤.

الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه بذلك.

والعجيب أن ابن الأثير فسر هذه الكلمة العربية بهذا الاصطلاح الحادث فقال: والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ (١).

وبناء على هذا الاصطلاح الحادث فرقوا بين التفسير والتأويل بتفريقات لم تستقر عليها المواضع وقت التنزيل، لهذا تعتبر مواضعهم اصطلاحاً نفهم به مرادهم ولا يمكن أن نحمل عليه مراد الله، لأن مراد الله إنما يحمل على العرف اللغوي وقت ورود الشرع.

فكما قالوه:

التأويل هو الظن بالمراد، والتفسير القطع بالمراد (٢).

أو أن التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم.

فالتأويل يتعلق بالدراية والتفسير بما يتعلق بالرواية (٣).

واستعمال التفسير في الألفاظ والمرادات واستعمال التأويل في المعاني والجمل.

فلما حلوا كلام الله على هذا المصطلح الحادث نتج عن ذلك أن اعتقد بعض الضلال أن التأويل بهذا المعنى مطلب شرعي في نصوص أسماء الله وصفاته.

قال أبو عبد الرحمن: يجب أولاً أن نفهم معنى التأويل في لغة العرب وقت نزول الشرع قبل المصطلحات الحادثة.

إن كتب اللغة التي لم ترع المصطلحات الحادثة عرفت التأويل بأنه معنى تفسير الكلام ومعنى المرجع والمصير (٤).

وبينت اشتقاقه اللفظي والمعنوي.

فالأصل اللفظي (آل) بمعنى رجع وعاد وصار وهو فعل لازم عدي بالتضعيف فصار أول،

فالتأويل مصدر أول المشددة الواو (٥).

وأما الاشتقاق المعنوي فله وجهان:

أ- التأويل بمعنى التفسير مأخوذ من أول الله عليك أمرك: أي جمعه.

وجه الاشتقاق ما ذكره الأزهرى رحمه الله قال:

فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه (٦).

وهذا هو أحد المعنيين للسلفين اللذين ذكرهما ابن تيمية بقوله:

يراد بالتأويل تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره (٧).

قال أبو عبد الرحمن: التأويل هنا ليس صرفاً للكلام عن معناه إلى معنى آخر غير مفهوم منه، وإنما هو بيان معنى الكلام نفسه بلفظ آخر أوضح للمخاطب من الكلام المفسر الخفي فأوضح المعنى الخفي بكلام أوضح غير صرف الكلام إلى معنى ليس فيه.

ولا يمكن أن يصرف كلام الله إلى معنى لا يفهم منه لغة، وإنما قد يصرف إلى معنى غيره أظهر منه لغة، وهذا هو الصرف عن الظاهر.

فصرف الكلام عن ظاهره ببرهان غير صرف الكلام عما ليس فيه.

والتأويل بهذا المعنى السلفي قد يكون بياناً للمعنى الظاهر بكلام أوضح بحكم وسيلة المخاطب في الفهم، وقد يكون بياناً للمعنى الخفي الموجود بكلام يكون فيه المعنى أظهر.

ب- التأويل بمعنى ذكر المآل.

قال أبو عبد الرحمن: التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا:

أي صار إليه، وأولته صيرته (٨).

وهذا هو المعنى السلفي الآخر الذي ذكره ابن تيمية إذ قال: ويراد بالتأويل ما يؤول إليه

(٨) قال أبو بقاء الكهوي في الكليات ١٥/٢ - التأويل في اللغة من الأول [مصدر آ] وهو الانصراف.

والتصعب للتعبية.

أومس الأول وهو الصرف والتضعيف للكثير. اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: الأول والآل مصدران والتعبية إنما تكون للأفعال.

(٩) التهذيب ٤٥٨/١٥.

(١٠) دره تعارض العمل والعمل ١١/١.

(١١) التهذيب ٤٦٠/٥ والصاحح ١٦٢٧/٤.

(٤) النهاية ٨٠/١.

(٥) كشف اصطلاحات الفنون ١٢٨/١.

قال أبو عبد الرحمن: يستصح من هذا البحث إن شاء الله أن التفسير والتأويل يختلفان في كيفية البيان، أما الظن والقطع فيعتقدان ببرهان التفسير والتأويل. وكل تفسير وتأويل يحتمل أن يكونا قاطعين وأن يكونا ظنيين.

(٦) الكليات ١٦/٢ قال أبو عبد الرحمن: هذا تقسيم لأنواع التفسير والتأويل وليس تفريقاً بينهما.

(٧) راجع التهذيب ٤٥٨/١٥ و٤٦٠ والصاحح ١٦٢٧/٤.

الأمر وإن كان موافقا لدلول اللفظ ومفهوما في الظاهر^(١٢).

قال أبو عبد الرحمن: روي أنه قص على ابن سيرين رؤيا عجزت رأيت في النوم غياب القمر في بنات نعش.

فأولها بأنه يموت لسبع.

فالتأويل هنا ليس تفسيرا وإنما التفسير هو التعريف ببنات نعش والقمر وكيف دخول القمر فيهن.

وإنما أرجع وصير مدلول الكلام إلى معنى موته لسبع فهذا هو التأويل الرؤيا.

وعندي أن هذين المعنيين اللذين ذكرهما ابن تيمية يجمعهما معنى التفسير لأن التأويل إما بيان معنى اللفظ أو الجملة بلفظ أو جملة أخرى، وقد يكون جمعا لمعان مشكلة في جملة واضحة.

وقد يكون بيانا لمعاد الكلام، وقد قلت إن معنى المراد أنخص من معنى الكلام، وبيان المراد هو مآل الكلام.

فإيضاح أن للأب التلثين في قوله تعالى: (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلائمه الثلث) [سورة النساء / ١١] إنما هو بيان لمعاد الله الذي يؤول إليه كلامه.

فإذا جمعنا معنى التأويل في لغة العرب ومعناه في الاصطلاح الحادث نتجت لنا الأقسام التالية:

١- التأويل ببيان المعنى الظاهر من كلام العرب لمن لم يكن هذا المعنى عنده ظاهرا للضعف في وسيلته الثقافية أو للبس طارئ على فهمه.

٢- التأويل ببيان المعنى المراد الذي لم يكن هو الأظهر في ذلك الكلام بل غيره أظهره منه. و يكون هذا البيان ببرهان رجح المعنى المرجوح على الراجح.

فهذان المعنيان تأويل سلفي.

٣- التأويل بصرف الكلام عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح دون برهان.

وهذا لا يجوز شرعا ولا يليق في ضرورة العقل لأن ترجيح المرجوح بلا برهان تحكم ومكابرة وإلغاء للمقتضى وإفساد للغة وحينئذ فلا سبيل لأحد إلى أن يضبط مراده.

وهذا المعنى ليس من لغة العرب، لأن صيرورة الكلام إلى معنى مرجوح بلا برهان ليست مآله في الواقع، وتأويل الكلام في لغة العرب أن تذكر مآله في الواقع^(١٣).

(١٢) دره تناقض العقل والنقل ١ / ١٤.

(١٣) قال الراغب في المفردات ص ٣١: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل.

لهذا يجب أن يسمى هذا النوع تحريفا، والتحريف محرم.

أما تسميته تأويل فهو تسمية للمحرم باسم المباح وهو نوع من التضييل.

٤- التأويل صرف الكلام عن معناه المفهوم منه إلى معنى غير مفهوم منه بلغة العرب.

وهذا ليس تأويل لما ذكرته في القسم الرابع ويجب أن يسمى تبديلا.

بقيت النتيجة وهي عن المعنى الاصطلاحي الحادث القاضي بأن التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك.

فهذا جزء من المعنى اللغوي السلفي وليس جميعه بشرط أن تكون صيغة التعريف هكذا: (صرف اللفظ من المعنى الراجح) بدل الاحتمال لأن الاحتمال إذا لم يكن مفهوما لغويا لا قيمة له، ولهذا لم أفرع القسم الرابع إلى صرف ببرهان وصرف بغير برهان لأنه لا برهان مطلقا على حل كلام الله على معنى غير مفهوم منه لغة.

وقبل ختامي لهذا البحث أحب أن ألفت الانتباه إلى موضوع اشتدت فيه حمية شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عندما أنكر الوقف عند قوله تعالى: (إلا الله) وجعل (والراسخون) كلاما مستأنفا لأنه يلزم منه أن في القرآن ما لا يعلم مراده إلا الله وأن جبريل عليه السلام وعمدا صلى الله عليه وسلم والصحابة لا يعلمون مراده الله منه^(١٤).

والذي أراه أن الوقف عند (إلا الله) وكذلك عطف الراسخون على لفظ الجلالة تفسيران متكافآن.

ومن ترجح له أن معنى الآية تفرد الله بعلم المراد من بعض الآيات فلا محذور في ذلك ويكون ذلك من غيب الله لأن جبريل عليه السلام وعمدا صلى الله عليه وسلم لا يعلمان إلا ما علمهما ربهما.

وإذا عجزنا عن معرفة مراده الله بالحروف المقطعة في أوائل السور ببيان توقيفي فهي مما تفرد الله بعلمه.

غاية ما نقوله أن لما تفرد الله بعلمه من مراد بعض الآيات الكرمات مفهوما يدل عليه الكلام بلا ريب فلا نصرفه إلى ما لا يدل عليه.

إلا أن هذا المفهوم بين عدة احتمالات مفهومة من لغة العرب ولم يرد بيان توقيفي بتعين المراد من تلك الاحتمالات فتعين تفويض المراد إلى الله جل جلاله وعدم الجزم دون مرجح. وثمة أمر آخر وهو أن إخبار الله لنا بأنه يسمع كلام يدل على مفهوم لغوي وهو أنه جل جلاله

(١٤) راجع دره تناقض العقل والنقل ١ / ١٤ - ١٥.

الأمر وإن كان موافقا لدلول اللفظ ومفهوما في الظاهر^(١٢).
قال أبو عبد الرحمن: روي أنه قص على ابن سيرين رؤيا عجزت رأت في النوم غياب القمر في بنات نعش.

فأولها بأنه يموت لسبع.

فالتأويل هنا ليس تفسيرا وإنما التفسير هو التعريف ببنات نعش والقمر وكيف دخول القمر فيهن.

وإنما أرجع وصير مدلول الكلام إلى معنى موته لسبع فهذا هو التأويل الرؤيا.
وعندي أن هذين المعنيين اللذين ذكرهما ابن تيمية يجمعهما معنى التفسير لأن التأويل إما بيان معنى اللفظ أو الجملة بلفظ أو جملة أخرى، وقد يكون جمعا لمعان مشكلة في جملة واضحة.
وقد يكون بيانا لمعاد الكلام، وقد قلت إن معنى المراد أنخص من معنى الكلام، وبيان المراد هو مآل الكلام.

فإيضاح أن للأب التلثين في قوله تعالى: (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلازمه الثلث) [سورة النساء / ١١] إنما هو بيان لمعاد الله الذي يؤول إليه كلامه.

فإذا جمعنا معنى التأويل في لغة العرب ومعناه في الاصطلاح الحادث نتجت لنا الأقسام التالية:

١- التأويل ببيان المعنى الظاهر من كلام العرب لمن لم يكن هذا المعنى عنده ظاهرا للضعف في وسيلته الثقافية أو لبس طارئ على فهمه.

٢- التأويل ببيان المعنى المراد الذي لم يكن هو الأظهر في ذلك الكلام بل غيره أظهره منه.
و يكون هذا البيان ببرهان رجح المعنى المرجوح على الراجح.
فهذان المعنيان تأويل سلفي.

٣- التأويل بصرف الكلام عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح دون برهان.
وهذا لا يجوز شرعا ولا يليق في ضرورة العقل لأن ترجيح المرجوح بلا برهان تحكم ومكابرة وإلغاء للمقتضى وإفساد للغة وحيث فلا سبيل لأحد إلى أن يضبط مراده.
وهذا المعنى ليس من لغة العرب، لأن صيرورة الكلام إلى معنى مرجوح بلا برهان ليست مآله في الواقع، وتأويل الكلام في لغة العرب أن تذكر مآله في الواقع^(١٣).

(١٢) دره تمارض العقل والنقل ١/ ١٤.

(١٣) قال الرابع في المرداد ص ٣١: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل.

لهذا يجب أن يسمى هذا النوع تحريفا، والتحريف محرم.

أما تسميته تأويل فهو تسمية للمحرم باسم المباح وهو نوع من التضييل.

٤- التأويل صرف الكلام عن معناه المفهوم منه إلى معنى غير مفهوم منه بلغة العرب.
وهذا ليس تأويل لما ذكرته في القسم الرابع ويجب أن يسمى تبديلا.

بقيت النتيجة وهي عن المعنى الاصطلاحي الحادث القاضي بأن التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك.

فهذا جزء من المعنى اللغوي السلفي وليس جميعه بشرط أن تكون صيغة التعريف هكذا:
(صرف اللفظ من المعنى الراجح) بدل الاحتمال لأن الاحتمال إذا لم يكن مفهوما لغويا لا قيمة له، ولهذا لم أفرع القسم الرابع إلى صرف ببرهان وصرف بغير برهان لأنه لا برهان مطلقا على حل كلام الله على معنى غير مفهوم منه لغة.

وقبل ختامي لهذا البحث أحب أن ألفت الانتباه إلى موضوع اشتدت فيه حمية شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عندما أنكر الوقف عند قوله تعالى: (إلا الله) وجعل (والراسخون) كلاما مستأنفا لأنه يلزم منه أن في القرآن ما لا يعلم مراده إلا الله وأن جبريل عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم والصحابة لا يعلمون مراد الله منه^(١٤).

والذي أراه أن الوقف عند (إلا الله) وكذلك عطف الراسخون على لفظ الجلالة تفسيران متكافآن.

ومن ترجح له أن معنى الآية تفرد الله بعلم المراد من بعض الآيات فلا محذور في ذلك ويكون ذلك من غيب الله لأن جبريل عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم لا يعلمان إلا ما علمهما ربهما.

وإذا عجزنا عن معرفة مراد الله بالحروف المقطعة في أوائل السور ببيان توقيفي فهي مما تفرد الله بعلمه.

غاية ما نقوله أن لما تفرد الله بعلمه من مراد بعض الآيات الكرمات مفهوما يدل عليه الكلام بلا ريب فلا نصرفه إلى ما لا يدل عليه.

إلا أن هذا المفهوم بين عدة احتمالات مفهومة من لغة العرب ولم يرد بيان توقيفي بتعين المراد من تلك الاحتمالات فتعين تفويض المراد إلى الله جل جلاله وعدم الجزم دون مرجح.
ونعمة أمر آخر وهو أن إخبار الله لنا بأنه يسمع كلام يدل على مفهوم لغوي وهو أنه جل جلاله

(١٤) راجع دره تمارض العمل والنقل ١/ ١٤-١٥.

يسمع فلا نحرف الكلام عن معناه بلا برهان ولا نبذله لأن معنى السمع مفهوم لغة .
أما كيفية سماعه جل جلاله فتلك قضية ثانية لم يرد بيان من الله بالكيفية بل ورد البيان بأنه
ليس كمثل شيء .

ولهذا قال الإمام مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول .

حكمة الشرع وحكمة الامتثال

القاعدة عند جمهور علماء المسلمين كما هو مفهوم الشرع أن الخطاب من الله جل جلاله أو من
رسوله صلى الله عليه وسلم يقتضي الامتثال من المكلف عقدا وقولا وعملا .
والغاية من الامتثال تحقيق رضى الرب والنجاة من النار ودخول الجنة بدءا ببرحمة الله .
هذه هي الحكمة العامة والعلّة الكافية .
لأن المكلفين من الجن والإنس ما خلقوا إلا لهذا الامتثال .
وهذا لا يعني المنع من تحري حكمة الشرع في تفصيلاته .
وإنما المحرم أمران :

أولهما : وقف الامتثال على معرفة الحكمة .
فهذا شغب على الشرع ، بل الواجب على المكلف الامتثال فور تبلغه بالنص وفهمه له
واستطاعته ما طلب منه امتثاله .
وثانيهما : تأسيس أي حكم شرعي على أي حكمة شرعية إلا بشرط أن تكون هذه الحكمة منصوفا
عليها أو مستنبطة متيقنة أو غالبية الرجحان ، وبشرط أن يكون الحكم المبني على الحكمة
اجتهاديا في موضع لم ينص عليه باسمه ، لأن النص على المحكوم فيه باسمه أخص من
النص على معناه .

وإنما قلت إن الحكمة مقصد مندوب المجتهد إلى تحريه بذنك القيد ، لأن الحكيم من أسماء
الله ومن صفات تدبيره ، ولأن الله وصف تدبيره الشرعي بالحكمة في عشرين آية من كتاب الله ،
ولأن الله امتحنت عقول المكلفين على التدبر والاعتبار .

والحكمة تكون مصلحة دنيوية منصوفا كأثر القصاص في تحقيق الأمن ، وتكون مستنبطة
لتحقيق مصلحة دينية أو دنيوية كندب الشرع إلى التخفف من الباحات ، فالمجتهد يرجع أن
الحكمة دينية وهي التخفف من الحساب يوم العرض الأكبر .

ولن يستوحش المكلف من هذا الاستنباط وهو يجد في دين ربه أنه مسؤول عن النعيم وأن الكفار مبيكتون باستهلاك المتعة في حياتهم الدنيا .

وحق على المجتهد إذا لم يجد الحكمة منصوحا عليها ألا يجزم بأنها مراد للشرع حتى لا يقول على الله بغير علم، وإنما يجعل الحكمة ثمرة لامتناله .

فعلى سبيل المثال ألف أحد المعاصرين وهو الأستاذ عبدالرزاق نوفل كتابا عن (الصلاة) وأحصى ما فيها من حكم دنيوية لاسيما ما ينفع البدن .

فلا يحق للمجتهد أن يجزم بأن هذه المصالح هي مراد الشرع من فريضة الصلاة أو جزء من مراده، لأن هذا قفو محرم، وقول بغير علم يقيني أو راجح .

ولكن المجتهد إذا داوم على الصلاة وتحققت له من الديمومة مصالح دنيوية فليقل بغير خوف ولا وجل : هذه حكمة حققناها من امتثالي لحكم الشرع .

فهذا هو الفارق بين حكمة الشرع وحكمة الامتثال .

وبعكس ذلك تحقق قوة المسلم في مواجهة صعاب حياته بسبب الصلاة، وتحقق عصمته عن كثير من الخطايا .

فهذه حكمة راجحة لأن الله نص على أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وحثنا ربنا على الاستعانة بالصلاة، واستراح بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجعلت قرة عينه فيها .

ولقد تذوق هذه الحلاوة الشيخ يحيى بن مالك بن عائذ الأندلسي رحمه الله فكان إذا دخل المسجد قال لاحنا عن الصلاة :

يا رب لا تسلبني حبها أبدا

و يرحم الله عبدا قال آمينا

والبيت في الغزل، فكان هذا من ملبح التمثل ونقل الشاهد .

قال أبو عبد الرحمن : والمواظبون على الصلوات الخمس جماعة أحرص الناس على الدقة والنظام وإنجاز العمل في يومه، وأبعدهم عن الكسل والتأؤب .

فهذا ثمرة لامتنال بلا ريب وحكمة التشريع علمها عند الله .

وهناك مواضع لا ينبغي فيها قفو الحكمة مطلقا كالتشابه وأوائل السور المقطعة والعبادات المحضة ككون صلاة الظهر أربعاً لا ثلاثاً، وكون صلاة المغرب ثلاثاً لا ثنتين والرمي بسبع حصيات، وتقبيل الحجر الأسود، وكون الحد الفلاني ثمانين جلدة لا خمسين ولا مئة .

والقاعدة في هذا أن الله لا يسأل عما يفعل، وأن الله غيوباً استأثر بها، ومن حكمة الله ما هو داخل في غيبه والله المستعان .

ظاهرة الخلق والحدوث

حينما تهتز رقعة من الممورة بزلزال ربما حصل على آثاره خسف، أو تقذف من بركان هائج، أو تفاجيء السابلة بثلوج تغمر الأرض وتسد منافذ النفس ثم تستخرج الضحايا كما تستخرج من أنقاض الهدم، أو يمتد خيط سماء من ماء، أو نزوة من بحر، أو نفس من ريح فيتساقط البشر كما يتساقط الذباب مع المبيد، أو يتسلط جند من جند الله من وحش أو طير أو حشرات أو بعوض ضعيف .. حينما يحصل شيء من ذلك خارجا على مألوف العادة فإن المبشرين من كفار الشرق والغرب يستقبلون عدسة المصور الصحفي و يقومون مقام سهيل بن عمرو رضي الله عنه (قبل أن يسلم) في صلح الحديبية مبشرين العامة بأنه لا خوف من المجهول الرهيب، لأنهم اكتشفوا بعلمهم الطبيعي سر خروج هذه الأحداث عن مألوف العادة .

ثم يفيضون في التفسير فيقولون :

إنما حدث هذا الزلزال لتصدع تحت البحر الأحمر !!

وإنما انهالت هذه الطيور، لأنها هاجرت جماعيا من موطنها من إحدى الجزر بعد أن فوجئت بالجوع !

وإنما حصلت هذه الأطباق لعبة من الكبار !

وإنما رؤيتك تلك الأناسي الغريبة لأن الكواكب الأخرى مسكونة بمخلوقات مثلنا !

وإنما .. إلخ .

نعم هذا تعليل إن صح فإنما هو تفسير للحدث بعد حصوله .

ولكن كيف حصل السبب الذي نتج عنه الحدث ؟

ولماذا ؟

مهما تطلبت عند ملاحظة العلم الحديث وغمار الأمم فلن تجد إلا تفسير الأحداث بما أذن الله باكتشافه من قوانين كونية .

أما العناية الإلهية وأما العلة الغائية (أو حكمة الخلق) فلا تلوب ببالهم، وإن خطرت لهم استعاذوا منها كما يستعذ المؤمنون من الوسواس الخناس .

ولو كانت حياة المؤمن تسمح بإضاعة الوقت في الجدل لمد لهم المسلم نفس الحوار ولقال :

يسمع فلا نحرف الكلام عن معناه بلا برهان ولا نبدله لأن معنى السمع مفهوم لغة .
أما كيفية سماعه جل جلاله فتلك قضية ثانية لم يرد بيان من الله بالكيفية بل ورد البيان بأنه
ليس كمثله شيء .

ولهذا قال الإمام مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول .

حكمة الشرع وحكمة الامتثال

القاعدة عند جمهور علماء المسلمين كما هو مفهوم الشرع أن الخطاب من الله جل جلاله أو من
رسوله صلى الله عليه وسلم يقتضي الامتثال من المكلف عقدا وقولا وعملا .
والغاية من الامتثال تحقيق رضى الرب والنجاة من النار ودخول الجنة بدءا برحمة الله .
هذه هي الحكمة العامة والعللة الكافية .
لأن المكلفين من الجن والإنس ما خلقوا إلا لهذا الامتثال .
وهذا لا يعني المنع من تحري حكمة الشرع في تفصيلاته .
وإنما المحرم أمران :

أولهما : وقف الامتثال على معرفة الحكمة .
فهذا شغب على الشرع ، بل الواجب على المكلف الامتثال فور تبليغه بالنص وفهمه له
واستطاعته ما طلب منه امتثاله .
وثانيهما : تأسيس أي حكم شرعي على أي حكمة شرعية إلا بشرط أن تكون هذه الحكمة منصوفا
عليها أو مستنبطة متيقنة أو غالبية الرجحان ، وبشرط أن يكون الحكم المبني على الحكمة
اجتهاديا في موضع لم ينص عليه باسمه ، لأن النص على المحكوم فيه باسمه أخص من
النص على معناه .

وإنما قلت إن الحكمة مقصد مندوب المجتهد إلى تحريره بذنيك القيد ، لأن الحكيم من أسماء
الله ومن صفات تدبيره ، ولأن الله وصف تدبيره الشرعي بالحكمة في عشرين آية من كتاب الله ،
ولأن الله استحث عقول المكلفين على التدبر والاعتبار .
والحكمة تكون مصلحة دنيوية منصوفا كأثر القصاص في تحقيق الأمن ، وتكون مستنبطة
لتحقيق مصلحة دينية أو دنيوية كندب الشرع إلى التخفف من المباحات ، فالمجتهد يرجع أن
الحكمة دينية وهي التخفف من الحساب يوم العرض الأكبر .

ولن يستوحش المكلف من هذا الاستنباط وهو يجد في دين ربه أنه مسؤول عن النعيم وأن الكفار مبيكتون باستهلاك المتعة في حياتهم الدنيا .

وحق على المجتهد إذا لم يجد الحكمة منصوحا عليها ألا يجزم بأنها مراد للشرع حتى لا يقول على الله بغير علم ، وإنما يجعل الحكمة ثمرة لامثاله .

فعل سبيل المثال ألف أحد المعاصرين وهو الأستاذ عبدالرزاق نوفل كتابا عن (الصلاة) وأحصى ما فيها من حكم دنيوية لاسيما ما ينفع البدن .

فلا يحق للمجتهد أن يجزم بأن هذه المصالح هي مراد الشرع من فريضة الصلاة أو جزء من مراده ، لأن هذا قفو محرم ، وقول بغير علم يقيني أو راجح .

ولكن المجتهد إذا داوم على الصلاة وتحققت له من الديمومة مصالح دنيوية فليقل بغير خوف ولا وجل : هذه حكمة حققها من امتثالي لحكم الشرع .

فهذا هو الفارق بين حكمة الشرع وحكمة الامثال .

وبعكس ذلك تحقق قوة المسلم في مواجهة صواب حياته بسبب الصلاة ، وتحقق عصمته عن كثير من الخطايا .

فهذه حكمة راجحة لأن الله نص على أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وحثنا ربنا على الاستعانة بالصلاة ، واستراح بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجعلت قرة عينه فيها .

ولقد تذوق هذه الخلاوة الشيخ يحيى بن مالك بن عائذ الأندلسي رحمه الله فكان إذا دخل المسجد قال لاحنا عن الصلاة :

يا رب لا تسلبني حبها أبدا

و يرحم الله عبدا قال آمينا

والبيت في الغزل ، فكان هذا من مليح التمثل ونقل الشاهد .

قال أبو عبد الرحمن : والمواظبون على الصلوات الخمس جماعة أحرص الناس على الدقة والنظام وإنجاز العمل في يومه ، وأبعدهم عن الكسل والتأؤب .

فهذا ثمرة للامثال بلاريب وحكمة التشريع علمها عند الله .

وهناك مواضع لا ينبغي فيها قفو الحكمة مطلقا كالمتشابه وأوائل السور المقطعة والعبادات المحضة ككون صلاة الظهر أربعاً لا ثلاثاً ، وكون صلاة المغرب ثلاثاً لا ثنتين والرمي بسبع حصيات ، وتقبيل الحجر الأسود ، وكون الحد الفلاني ثمانين جلدة لا خمسين ولا مئة .

والقاعدة في هذا أن الله لا يسأل عما يفعل ، وأن الله غيوباً استأثر بها ، ومن حكمة الله ما هو داخل في غيبه والله المستعان .

ظاهرة الخلق والمحدث

حينما تهتز رقعة من المعمورة بزلزال رجا حصل على آثاره خسف ، أو تقذف من بركان هائج ، أو تفاجيء السابلة بثلوج تغمر الأرض وتسد منافذ النفس ثم تستخرج الضحايا كما تستخرج من أنقاض الهدم ، أو يمتد خط سماء من ماء ، أو نزوة من بحر ، أو نفس من ريح فيساقط البشر كما يساقط الذباب مع المبيد ، أو يتسلط جند من جند الله من وحش أو طير أو حشرات أو بعوض ضعيف .. حينما يحصل شيء من ذلك خارجا على مألوف العادة فإن البشرين من كفار الشرق والغرب يستقبلون عدسة المصور الصحفي و يقومون مقام سهيل بن عمرو رضي الله عنه (قبل أن يسلم) في صلح الحديبية مبشرين العامة بأنه لا خوف من المجهول الرهيب ، لأنهم اكتشفوا بعلمهم الطبيعي سر خروج هذه الأحداث عن مألوف العادة .

ثم يفيضون في التفسير فيقولون :

إنما حدث هذا الزلزال لتصدع تحت البحر الأحمر !!

وإنما انهالت هذه الطيور ، لأنها هاجرت جماعيا من موطنها من إحدى الجزر بعد أن فوجئت بالجوع !

وإنما حصلت هذه الأطباق لعبة من الكبار !

وإنما رؤيتك تلك الأناسي الغريبة لأن الكواكب الأخرى مسكونة بمخلوقات مثلنا !

وإنما وإنما ... إلخ .

نعم هذا تعليل إن صح فإنما هو تفسير للحدث بعد حصوله .

ولكن كيف حصل السبب الذي نتج عنه الحدث ؟

ولماذا ؟

مهما تطلبت عند ملاحظة العلم الحديث وغمار الأمم فلن تجد إلا تفسير الأحداث بما أذن الله باكتشافه من قوانين كونية .

أما العناية الإلهية وأما العلة الغائية (أو حكمة الخلق) فلا تلوب ببالهم ، وإن خطرت لهم استعاذوا منها كما يستعيز المؤمنون من الوسواس الخناس .

ولو كانت حياة المؤمن تسمح بإضاعة الوقت في الجدل لمد لهم المسلم نفس الحوار ولقال :

هبوا أن الزلازل لتصدع تحت قشرة البحر الفلاني .

ولكن لماذا حصل هذا التصدع ؟

وكل ما ذكرنا سببا طلبت سببه حتى تنتهي إلى علة كافية .

ولأهم — وترك الإجابة لأمانتهم العلمية — :

إذا صح عندكم أن جهرة المشاهدة دلت على اقتران الحوادث بأسباب مادية أذن الله باكتشافها فاصدقونا الخبر من مذخور مشاهدتكم ومأثور تاريخكم :

ألم توجد أسباب تختلف عنها نتائجها مع تغلف المانع !!

فإن صدقوا فلا بد من أن يفيتوا إلى الاعتراف بمسبب الأسباب الذي أجرى ناموس الكون بنتائج تتبع أسبابها ، ثم خرق الناموس كما شاء — تخويفا أو تبشيرا أو اعتبارا — فأجرى أحداثا بلا أسباب يعرفها البشر ، ومنع النتائج مع وجود أسباب يعرفها البشر وتختلف موانع يعرفها البشر أيضا ! ولست أنكر الاقتصار على التعليلات المادية في وسائل الإعلام الأجنبية الكافرة ، لأن الكافر يطرد أصله .

وإنما إشفاقي من إعلامي بلاد العرب والمسلمين إذا نفخوا في نفس البوق وتغنوا حياء من أن يملنوا جوهر إيمانهم ، ويتناسوا آيات الله التي يرسلها تخويفا أو تبشيرا . وكان هؤلاء الضعفاء لما علموا شيئا من ظاهر الحياة الدنيا وهو ما اكتشفوه من قوانين الطبيعة وعناصرها : خلقوا القوانين وعناصرها !!

كانهم — إن صح أنهم عرفوا سبب الزلازل — ملكوا السلامة منه والسيطرة عليه ! وما أسرعهم إلى نسيان ما عرفوه وهو أن قوة الأرض كلها وقوة البشر وحيلهم لا تصمد أمام أضعف جند يسلطه الله وإن كان بعوضا . أما المؤمن الناسي فنذكره بأن الكرة الأرضية موكل بها ملائكة كرام شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

وهكذا كل أجزاء كون الله الفسيح الفسيح .

وكون الله كله ومن فيه محكوم بكلمة الله (كن) .

فلا يكون في كون الله إلا ما أراد الله .

وبهذا على المؤمن أن يتحرر من وثنية الخوف من القنبلة النووية وقوة الدول العظمى وما أشبه ذلك من خرافات جرحت قلوب الدماه جرحا لا يلبسه إلا الإيمان الحقيقي العملي بمن قال وهو الله جل جلاله : (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها) [سورة النازعات / ٢٧] .

حقيق بالمتقف المسلم المعاصر إن خطر بياله أنه علم أورأى من اكتشاف العلم الحديث ما غبي على أذكىاء وأتقياء القرون المدوحة أن يتذكر فيما علمه أو رآه من جديد العلم الحديث فيعلم أولا أنه لم يخلق نفسه ، وأن حدة نشاطه محصورة بين رحمة المهد ووحشة اللحد ورغائب جسده وضروراته ، وأنه يعلم اليوم ما جهله بالأمس ، و ينسى غدا ما علمه اليوم ، وأن أربع الخلق مهما كانت فعاليتها يضيف شيئا يسيرا جدا إلى عمل أبناء جيله وخبرة جميع الأجيال ، وأنه يتعلم من غيره أكثر مما يتعلموا منه ، وأن غاية جهد البشر أن يكتشفوا ظاهرا بسيطا جدا من حقائق الكون .

فهم يحاولون اكتشاف شيء من الحقيقة ولا يقدرّون على خلق شيء من الحقيقة .

وما صنموه من مادة فهو في الحقيقة اكتشاف شيء من المصنوع قبل أن يُخلقوا ، فهم لم يخلقوا النار والتراب والماء والحديد والهواء والدم .. إلخ .

وإنما ركبوا شيئا من صنع الله وفق القوانين التي خلقها الله .

وهذه الظاهرة المشاهدة المحسوسة أخبرنا عنها خالق الحقيقة في أكثر من موضع .

قال تعالى : (فاستفتهم أهم أشد خلقا أم من خلقنا) [سورة الصافات / ١١] فهذا تنبيه إلى تصور عام .

وقال : (قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) [سورة الرعد / ١٦] .

فأي عنصر في مصنوعات البشر لم يجوده مخلوقا قبلهم ، ولهذا قال تعالى : (قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) [سورة طه / ٥٠] .

فكل اختراع كبير أو صغرفهو هداية من الخالق إلى شيء من قوانين خلقه .

وقال تعالى مستهزئا بعباده كونا (وهم المشركون) : (أم جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم) [سورة الرعد / ١٦] .

قال أبو عبد الرحمن : والله ما جرأ على هذه الدعوى أحذق علماء هذا العصر . فهم وما صنعوا رهن لأقدار الله .

وما أبدهم عن هذه الدعوى وكرتهم الأرضية التي هي خلق الله ذرة تائهة في هذا الكون الفسيح باعترافهم .

ومادة المصنوعات البشرية التافهة ظاهر يسير من صنع الله وقد نبه الله إلى ذلك بقوله : (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) [سورة البقرة / ٢٩] .

والمخاطبون أنفسهم داخلون في مدلول قوله تعالى : (بل أنتم بشر من خلق) [سورة المائدة / ١٨] .

وميزه بصفة العناد والمكابرة في قوله : (خلق الإنسان من نقطة فإذا هو خصيم مبين) [سورة

هبوا أن الزلزال لتصدع تحت قشرة البحر الغلاني .

ولكن لماذا حصل هذا التصدع ؟

وكل ما ذكرنا سببا طليت سببه حتى تنتهي إلى علة كافية .

ولسألم — وترك الإجابة لأمانتهم العلمية — :

إذا صح عندكم أن جهرة المشاهدة دلت على اقتران الحوادث بأسباب مادية أذن الله باكتشافها فاصدقونا الخبر من مذخور مشاهدتكم ومأثور تاريخكم :

ألم توجد أسباب تخلفت عنها نتائجها مع تغلف المانع !!

فإن صدقوا فلا بد من أن يفتنوا إلى الاعتراف بسبب الأسباب الذي أجرى ناموس الكون بنتائج تتبع أسبابها ، ثم خرق الناموس كما شاء — تخويفا أو تبشيرا أو اعتبارا — فأجرى أحداثا بلا أسباب يعرفها البشر ، ومنع النتائج مع وجود أسباب يعرفها البشر وتختلف موانع يعرفها البشر أيضا ! ولست أنكر الاقتصاد على التعليقات المادية في وسائل الإعلام الأجنبية الكافرة ، لأن الكافر يطرد أصله .

وإنما إشفاقي من إعلاميي بلاد العرب والمسلمين إذا نفخوا في نفس البوق وتغنوا حياء من أن يعملوا جوهر إيمانهم ، ويتناسوا آيات الله التي يرسلها تخويفا أو تبشيرا . وكأن هؤلاء الضعفاء لما علموا شيئا من ظاهر الحياة الدنيا وهو ما اكتشفوه من قوانين الطبيعة وعناصرها : خلقوا القوانين وعناصرها !!

كانهم — إن صح أنهم عرفوا سبب الزلزال — ملكوا السلامة منه والسيطرة عليه !

وما أسرعهم إلى نسيان ما عرفوه وهو أن قوة الأرض كلها وقوة البشر وحيلهم لا تصمد أمام أضعف جند يسلطه الله وإن كان بعوضا .

أما المؤمن الناسي فنذكره بأن الكرة الأرضية موكل بها ملائكة كرام شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

وهكذا كل أجزاء كون الله الفسيح الفسيح .

وكون الله كله ومن فيه محكوم بكلمة الله (كن) .

فلا يكون في كون الله إلا ما أراد الله .

وبهذا على المؤمن أن يتحرر من وثنية الخوف من القنبلة النووية وقوة الدول العظمى وما أشبه ذلك من خرافات جرحت قلوب الدهماء جرحا لا يلبسه إلا الإيمان الحقيقي العملي بن قال وهو الله جل جلاله : (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها) [سورة النازعات / ٢٧] .

حقيق بالمتقف المسلم المعاصر إن خطر بباله أنه علم أو رأى من اكتشاف العلم الحديث ما غبي على أذكىاء وأتقياء القرون المدوحة أن يتفكر فيما علمه أو رآه من جديد العلم الحديث فيعلم أولا أنه لم يخلق نفسه ، وأن حدة نشاطه معصورة بين رحمة المهد ووحشة اللحد ورغائب جسده وضروراته ، وأنه يعلم اليوم ما جهله بالأمس ، وينسى غدا ما علمه اليوم ، وأن أبرع الخلق مهما كانت فعاليتهم يضيف شيئا يسيرا جدا إلى عمل أبناء جيله وخبرة جميع الأجيال ، وأنه يتعلم من غيره أكثر مما يتعلموا منه ، وأن غاية جهد البشر أن يكتشفوا ظاهرا بسيطا جدا من حقائق الكون .

فهم يحاولون اكتشاف شيء من الحقيقة ولا يقدرّون على خلق شيء من الحقيقة .

وما صنموه من مادة فهو في الحقيقة اكتشاف شيء من المصنوع قبل أن يُخلقوا ، فهم لم يخلقوا النار والتراب والماء والحديد والهواء والدم .. إلخ .

وإنما ركبوا شيئا من صنع الله وفق القوانين التي خلقها الله .

وهذه الظاهرة المشاهدة المحسوسة أخبرنا عنها خالق الحقيقة في أكثر من موضع .

قال تعالى : (فاستفتهم أهم أشد خلقا أم من خلقنا) [سورة الصافات / ١١] فهذا تنبيه إلى تصور عام .

وقال : (قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) [سورة الرعد / ١٦] .

فأي عنصر في مصنوعات البشر لم يجوده مخلوقا قبلهم ، ولهذا قال تعالى : (قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) [سورة طه / ٥٠] .

فكل اختراع كبير أو صغرفهو هداية من الخالق إلى شيء من قوانين خلقه .

وقال تعالى مستهزئا بعباده كونا (وهم المشركون) : (أم جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم) [سورة الرعد / ١٦] .

قال أبو عبد الرحمن : والله ما جرأ على هذه الدعوى أحذق علماء هذا العصر . فهم وما صنعوا رهن لأقدار الله .

وما أبدهم عن هذه الدعوى وكرتهم الأرضية التي هي خلق الله ذرة تائهة في هذا الكون الفسيح باعترافهم .

ومادة المصنوعات البشرية التافهة ظاهر يسير من صنع الله وقد نبه الله إلى ذلك بقوله : (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) [سورة البقرة / ٢٩] .

والمخاطبون أنفسهم داخلون في مدلول قوله تعالى : (بل أنتم بشر من خلق) [سورة المائدة / ١٨] .

وميزه بصفة العناد والمكابرة في قوله : (خلق الإنسان من نقطة فإذا هو خصيم مبين) [سورة

النحل / ٤ .

إن البشر يصنعون مادة من مادة تركيبها ولم تنفذ الجبال التي ينحتون منها ولا الرمال والجبال التي يصنعون منها ، ذلك أن الله يزيد في الخلق ما يشاء وكل شيء عنده بمقدار .

وهو القائل جل شأنه : (أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) [سورة الإسراء / ٩٩] .

بلى والله .

وكل تبجح من العلم الحديث بدعوى الخلق أو مضاهاته عجوجة مخصومة بقوله تعالى : (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) [سورة لقمان / ١١] .

وهو عجوج بالتحدي يغيب الله الذي لا يصل إليه أحد من خلقه مما استأثر بعلمه كما في آخر قوله جل جلاله : (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم وما لا يعلمون) [سورة يس / ٣٦] .

واحتكام المسلم إلى خبر ربه إنما هو احتكام من يعلم أن خبر خالق الحقيقة أصدق وأعلم من توجس من يحاول اكتشافها . قال تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) [سورة الملك / ١٤] .

وهذا المتوجس هو المعني بقوله تعالى : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) [سورة مريم / ٩] . ألا فليذكر الملاحدة ما قبل المهد وما بعد اللحد .

(والله خلقكم ثم يتوفاكم) [سورة النحل / ٧٠] .

وليعلموا أن في مآثور تاريخهم وواقع مشاهدتهم مصداق قوله تعالى : (نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا) [سورة الإنسان / ٢٨] وقوله : (وائقوا الذي خلقكم والجبلة الأولين) [سورة الشعراء / ١٨٤] .

وهكذا إذا أسند الفعل للخلق فإنما يراد به التركيب والاكتشاف كقوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) [سورة الصافات / ٩٦] .

وكل ما عمله الخلق — وهو بهداية الله — فليس ببدع في كون الله ، بل هو على مثال ومن مادة مخلوقة .

أما حقيقة الخلق فهي لله سبحانه .

قال تعالى : (أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات) [سورة فاطر / ٤٠] .

فهذا إنكار ، ومثله : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) [سورة الطور / ٣٥] وقوله : (ألا له الخلق) [سورة الأعراف / ٥٤] وقوله : (قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده) [سورة يونس / ٣٤] وقوله :

(هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) [سورة لقمان / ١١] .

وليتأمل الناس قول ربهم : (قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) [سورة الرعد / ١٦] وقوله : (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) [سورة الزمر / ٦٢] فهذا هنا مع الخلق قهر وهيمنة ، وهؤلاء المساكين لا يدفعون عن أنفسهم القلق والخوف والحزن والمرض والمهرم والسهو فضلا عن الموت المحتم في أجل محدد .

لقد قامت الحجة على الكافر والمؤمن ، ولن يهلك على الله غير هالك .

وما أخرى أدباء العصر الحديث وصحفيهم وكتابهم وفنانيهم من البراءة الجادة من عبث العلمانية — أعني علمانية التعبير التي هي من ظاهرات الأدب الحديث — وتحقيق معنى العبودية لله والاستعلاء على حيرة أنصاف المثقفين الذين ند عنهم بصيرة المؤمن العامي وبصر العالم المادي الذي عرف الله ولم يعبه فكان من أصحاب الإيمان بالربوبية فحسب ، جعلنا الله هداة مهتدين .

النحل / ٤] .

إن البشر يصنعون مادة من مادة تركيبها ولم تنفذ الجبال التي ينحتون منها ولا الرمال والجبال التي يصنعون منها ، ذلك أن الله يزيد في الخلق ما يشاء وكل شيء عنده بمقدار .

وهو القائل جل شأنه : (أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) [سورة الإسراء / ٩٩] .

بلى والله .

وكل تبجح من العلم الحديث بدعوى الخلق أو مضاهاته عجوجة غصومة بقوله تعالى : (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) [سورة لقمان / ١١] .

وهو عجوج بالتعدي بغيث الله الذي لا يصل إليه أحد من خلقه مما استأثر بعلمه كما في آخر قوله جل جلاله : (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم وما لا يعلمون) [سورة يس / ٣٦] .

واحتكام المسلم إلى خبر ربه إنما هو احتكام من يعلم أن خبر خالق الحقيقة أصدق وأعلم من توجس من يحاول اكتشافها . قال تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) [سورة الملك / ١٤] .

وهذا المتوجس هو المعني بقوله تعالى : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) [سورة مريم / ٩] . ألا فليذكر الملاحدة ما قبل المهد وما بعد اللحد .

(والله خلقكم ثم يتوفاكم) [سورة النحل / ٧٠] .

وليعلموا أن في مآثور تاريخهم وواقع مشاهدتهم مصداق قوله تعالى : (نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا) [سورة الإنسان / ٢٨] وقوله : (وائقوا الذي خلقكم والجبلة الأولين) [سورة الشعراء / ١٨٤] .

وهكذا إذا أسند الفعل للخلق فإنما يراد به التركيب والاكتشاف كقوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) [سورة الصافات / ٩٦] .

وكل ما عمله الخلق — وهو بهداية الله — فليس ببدع في كون الله ، بل هو على مثال ومن مادة مخلوقة .

أما حقيقة الخلق فهي لله سبحانه .

قال تعالى : (أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات) [سورة فاطر / ٤٠] .

فهذا إنكار ، ومثله : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) [سورة الطور / ٣٥] وقوله : (ألا له الخلق) [سورة الأعراف / ٥٤] وقوله : (قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده) [سورة يونس / ٣٤] وقوله :

(هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) [سورة لقمان / ١١] .

وليتأمل الناس قول ربهم : (قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) [سورة الرعد / ١٦] وقوله : (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) [سورة الزمر / ٦٢] فها هنا مع الخلق قهر وهيمنة ، وهؤلاء المساكين لا يدفعون عن أنفسهم القلق والخوف والحزن والمرض والمهرم والسهو فضلا عن الموت المحتم في أجل محدد .

لقد قامت الحجة على الكافر والمؤمن ، ولن يهلك على الله غير هالك .

وما أخرى أدباء العصر الحديث وصحفيهم وكتابهم وفنانيهم من البراءة الجادة من عبث العلمانية — أعني علمانية التعبير التي هي من ظاهرات الأدب الحديث — وتحقيق معنى العبودية لله والاستعلاء على حيرة أنصاف المثقفين الذين ند عنهم بصيرة المؤمن العامي وبصر العالم المادي الذي عرف الله ولم يعيده فكان من أصحاب الإيمان بالربوبية فحسب ، جعلنا الله هداة مهتدين .

قوى المعرفة الثلاث

زمام الإنسان — هذا العبد الضعيف المعقد — في شد وجذب بين ثلاثة من الصناديد العتاة داخل الذات، وهي:

١- الوعي.

٢- الفكر.

٣- العواطف.

فإذا رأيت صوفيا مرسلا لحيته مسبلا شواربه ينثر الكحل في محاجره كيفما اتفق فاعلم أنه يدعي حالة وعي!!

نعم هم يسمون هذه الحالة تجوزا غيبوبة وذهولا وفناء، ولكنها على الحقيقة — في زعمهم — وعي بما وراء الحجب!!

ومن خبل بهذه الحالة أو بادعائها فلا تطمع منه باصغاء فكرية أو عاطفية، لأن المقود في يد دعوى حالة الوعي!!

فإن قلت لهؤلاء الأخيار: (لا نحرمونكم ولو بالتفسير!!): أشفقوا من الحرمان أو العقاب وقالوا بلسان شاعرهم صريع الجنون وقتيل العدالة أبي الفتح يحيى بن حبش السهروردي:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء البائحين تباح

وإذا همو كتموا تحدث عنهم

عند الوشاة المدمع السفاح

ثم يعتذرن بعض هفوات البوح!!

لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى

كتمانهم فنما الغرام وباحوا

سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها

لما أدروا أن السماح رباح

وإذا رأيت ساهيا لاهيا تخفق وثبات خطوه مع خفقات قلبه فذاك أسير العواطف لا يعترف بوعي ولا يصغي لفكر.

وقاموس لغة هؤلاء الأحاب أعظمها من (ليت) وأخوانها.

فإن تلمظوا بالذكريات فلفتهم (كان).

وبعكس هؤلاء صنف لا يعترفون بحالات الوعي، ويجحدون كل مطلب للعواطف، وهؤلاء هم عباد الفكر من الفلاسفة.

وما رأيت في حياتي قط أشد جفافا من الفلاسفة قد وأدوا في أنفسهم كل بشاشة للأريحية والمرح.

فلعدم إيمانهم بالوعي تراهم مفرطين في حق التفكير الذي يدعون سدانته، لأن معارفهم مجرد ترديد لوقائع حسية، وليست إيجابيات فكرية ولدتها الوقائع.

ولخيفهم على عواطفهم تراهم يروضون سلوكهم على مثاليات فكرية جافة لا بهجة وراءها.

وفتش كيفما شئت فلن تجد فيلسوفا حقيقيا يتمتع بكبير ظرف.

والخلق السوي، والسلوك السوي والمعرفة السوية تجدهن عند قلائل أحكموا الاتزان بين تلك القوى الثلاث (التفكير — الوعي — العاطفة) فلم يتيحوا لطرف منهن أن يشكو الضيم والخيف من تسلط الطرف الآخر.

فإن عبثوا بعواطفهم وجدته عبثا يتسم له الفكر، وإن أخذوا بعزائم الفكر وجدت ذلك في جذل من العاطفة.

ولا يعدم هؤلاء لحظات من الوعي والإشراقة تتأتى لهم من إيمانهم إن كانوا أتقياء، وتتأتى نذارة من قوى الغيب إن كانوا أشقياء فيغمرهم معارف لا بأس أن يسموها مشاعر لأنهم لم يكتبوها بتفكير.

وبعضهم يسمى ما تأتي في تلك اللحظات بالحاسة السادسة.

إن معيار السوية في معرفة هؤلاء يتأتى من حسن التنظيم بين تلك القوى الثلاث. وذلك الحسن ناتج عن الإدراك التالي:

أولا: أن ما يسمى معرفة حقيقة هو قناعة القلب الذي يسميه أرسطو (عاصمة الجسد).

وأصدق منه رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي علق صلاح الجسد بصلاح القلب.

أما ملكات العقل ونوافذ الحس فلإنما هي وسائل لتحصيل المعرفة وتنظيمها واستذكارها وقياسها.

والذي يحدد سلوك الإنسان ويسيره صحة المعرفة وصدقها.

قوى المعرفة الثلاث

زمام الإنسان — هذا العبد الضعيف المعقد — في شد وجذب بين ثلاثة من الصناديد العتاة داخل الذات، وهي:

١- الوعي.

٢- الفكر.

٣- العواطف.

فإذا رأيت صوفيا مرسلا لحيته مسبلا شواربه ينثر الكحل في محاجره كيفما اتفق فاعلم أنه يدعي حالة وعي!!

نعم هم يسمون هذه الحالة تجوزا غيبوبة وذهولا وفناء، ولكنها على الحقيقة — في زعمهم — وعي بما وراء الحجب!!

ومن خبل بهذه الحالة أو بادعائها فلا تطمع منه باصغاء فكرية أو عاطفية، لأن المقود في يد دعوى حالة الوعي!!

فإن قلت لهؤلاء الأخيار: (لا تحرمونا من بركاتكم ولو بالتفسير!!): أشفقوا من الحرمان أو العقاب وقالوا بلسان شاعرهم صريع الجنون وقتيل العدالة أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء البائحين تباح

وإذا هو كتموا تحدث عنهم

عند الوشاة المدمع السفاح

ثم يعتذرن بعض هفوات البوح!!

لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى

كتمانهم فنما الغرام وباحوا

سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها

لما أدروا أن السماح رباح

وإذا رأيت ساهيا لاهيا تخفق وثبات خطوه مع خفقات قلبه فذاك أسير العواطف لا يعترف بوحي ولا يصغي لفكر.

وقاموس لغة هؤلاء الأحباب أعظمها من (ليت) وأخوانها.

فإن تملظوا بالذكريات فلفتهم (كان).

وبعكس هؤلاء صنف لا يعترفون بحالات الوعي، ويجحدون كل مطلب للعواطف، وهؤلاء هم عباد الفكر من الفلاسفة.

وما رأيت في حياتي قط أشد جفافا من الفلاسفة قد وأدوا في أنفسهم كل بشاشة للأريحية والمرح.

فلعدم إيمانهم بالوعي تراهم مفرطين في حق التفكير الذي يدعون سدانته، لأن معارفهم مجرد ترديد لوقائع حسية، وليست إيجابيات فكرية ولدتها الوقائع.

ولخيفهم على عواطفهم تراهم يروضون سلوكهم على مثاليات فكرية جافة لا بهجة وراءها.

وفتش كيفما شئت فلن تجد فيلسوفا حقيقيا يتمتع بكبير ظرف.

والخلق السوي، والسلوك السوي والمعرفة السوية تجدهن عند قلائل أحكموا الاتزان بين تلك القوى الثلاث (التفكير — الوعي — العاطفة) فلم يتيحوا لطرف منهن أن يشكو الضيم والخيف من تسلط الطرف الآخر.

فإن عبثوا بعواطفهم وجدته عبثا يتسم له الفكر، وإن أخذوا بعزائم الفكر وجدت ذلك في جذل من العاطفة.

ولا يعدم هؤلاء لحظات من الوعي والإشراقة تتأتى لهم من إيمانهم إن كانوا أتقياء، وتتأتى نذارة من قوى الغيب إن كانوا أشقياء فيغمرهم معارف لا بأس أن يسموها مشاعر لأنهم لم يكتبوها بتفكير.

وبعضهم يسمى ما تأتي في تلك اللحظات بالحاسة السادسة.

إن معيار السوية في معرفة هؤلاء يتأتى من حسن التنظيم بين تلك القوى الثلاث. وذلك الحسن ناتج عن الإدراك التالي:

أولا: أن ما يسمى معرفة حقيقة هو قناعة القلب الذي يسميه أرسطو (عاصمة الجسد).

وأصدق منه رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي علق صلاح الجسد بصلاح القلب.

أما ملكات العقل ونوافذ الحس فلنما هي وسائل لتحصيل المعرفة وتنظيمها واستذكارها وقياسها.

والذي يحدد سلوك الإنسان ويسيره صحة المعرفة وصدقها.

والدور الجوهرى الذى لا يملكه غير القلب أن القلب محل إضمار النية واصطناعها لم يجعل الله أى سلطان لأى أحد على قلب الفرد بحيث ينوي ما يشاء ، ولهذا جعل الله أحكام فعل الجوارح تابعة لنوايا القلوب .
ولهذا أيضا ما ساءت المعرفة بين المختلفين إلا لفساد في نية القلب ، فحصل العناد والمغالطة والشغب والتضليل والافتقار .

ولو صدقت النوايا لكان الاختلاف مرحوما محصورا .

إذن لن تفر المعرفة الصحيحة في قلب غير صادق .

والدور الجوهرى الثانى للقلب أنه مستقر المعرفة ، فما كان معرفة بالنسبة للفرد — سواء أكان معرفة صحيحة في الواقع أم معرفة وهمية باطلة — لا يكون معرفة بالنسبة للفرد حتى يكون عاطفة في القلب (أى عقيدة) .

وكل معرفة لا تكون عقيدة في القلب فإنما هي عبث فكري !

ولهذا يخاف من المعتقد إذا عشت في القلب بشرط ألا يكون متكونا أصلا عن صدق نية .

ومن يهان معتقده بتنديد أو جحдан يفور دمه وتنتفخ أوداجه ، وهذا أكبر دليل على صلة القلب بالمعرفة !

وليس كذلك الفيلسوف فقلما حضن الفيلسوف معرفته بانفعاله ، لأن فكره لم يتحول إلى عقيدة في قلبه ، ولأن مدافعتة الوقائع الظاهرة بالاحتمالات المرسله عوده استعمال (لا) النافية للجنس في كثير من حوار .

ومن كانت معطياته أجوبة (لا) النافية فلن تفر في قلبه عقيدة .

ثانيا : الإيمان الجازم القاطع بأن الوعى خلق الله ، وأن العواطف خلق الله ، وأن العقل خلق الله .

وليست العصمة مفترضة لأحد هذه القوى دون الآخر فلا بد من معلم وهاد يعصم العقل من الضلال ، ويشيع التآلف بين العواطف .

وذلك المعلم والمهادي هو وحي الله وشرائعه لأن خالق تلك القوى هو منزل الشرع ، وهو خالق الكون ومرتبته ، وهو مرتب مدارك المعرفة التى لا تصح إلا بالتساق مع رتب الكون ومطالب الإنسان روحا وجسدا .

فراحة القلب مصداق لصحة البرهان ، واضطراب العواطف وقلقها باعث لاجبايات الفكر وعزائمه .

ومع حتمية الفكر وإجباياته تكون راحة القلب وبقينه !

ولو قبلني القراء من رجال التربية لنصحت كل فرد بأن يحذف أحكام التكليف التى شرعها خالق الفكر والوعى والعواطف ، وهى البياح والواجب والمستحب والحرام والمكروه فيطلق القلب

والروح ورغائب الجسد مع كل مباح ومستحب وواجب و ينعم بتوثباتهن في هذا المجال .

ويحبس نزواتهن في الحرام والمكروه .

و يستعين بالله ثم باستحياء تأنيب الضمير وتقرير النفس في الحالات التى يتيه فيها عن رشده .

وبهذا يجد نفسه في عصمة من دينه ، ومنعة من تفكيره ، وبحبة من وجدانه .

فلا هو ينسك نسكا أعجميا متزمتا ، ولا هو ينسلخ انسلخ الظرفاء ، الذين يضحكون جليسه

وشيطانهم ، و يكون في أعماق قلوبهم .

وليس والله ما أضحك المريد ، وهو اللعين الرجيم .

•••

والدور الجوهرى الأول الذى لا يملكه غير القلب أن القلب محل إضمار النية واصطناعها لم يجعل الله أى سلطان لأى أحد على قلب الفرد بحيث ينوي ما يشاء ، ولهذا جعل الله أحكام فعل الجوارح تابعة لنوايا القلوب .
ولهذا أيضا ما ساءت المعرفة بين المختلفين إلا لفساد في نية القلب ، فحصل العناد والمغالطة والشغب والتضليل والانتقام .

ولو صدقت النوايا لكان الاختلاف مرحوما محصورا .

إذن لن تفر المعرفة الصحيحة في قلب غير صادق .

والدور الجوهرى الثانى للقلب أنه مستقر المعرفة ، فما كان معرفة بالنسبة للفرد — سواء أكان معرفة صحيحة في الواقع أم معرفة وهمية باطلة — لا يكون معرفة بالنسبة للفرد حتى يكون عاطفة في القلب (أى عقيدة) .

وكل معرفة لا تكون عقيدة في القلب فإنما هي عبث فكري !

ولهذا يخاف من المعتد إذا عَشَّش في القلب بشرط ألا يكون متكونا أصلا عن صدق نية .

ومن يهان معتقده بتنديد أو جحдан يفور دمه وتنتفخ أوداجه ، وهذا أكبر دليل على صلة القلب بالمعرفة !

وليس كذلك الفيلسوف فقلما حضن الفيلسوف معرفته بانفعاله ، لأن فكره لم يتحول إلى عقيدة في قلبه ، ولأن مدافعتة الوقائع الظاهرة بالاحتمالات المرسله عوده استعمال (لا) النافية للجنس في كثير من حوار .

ومن كانت معطياته أجوبة (لا) النافية فلن تفر في قلبه عقيدة .

ثانيا : الإيمان الجازم القاطع بأن الوعي خلق الله ، وأن العواطف خلق الله ، وأن العقل خلق الله .

وليست العصمة مفترضة لأحد هذه القوى دون الآخر فلا بد من معلم وهاد يعصم العقل من الضلال ، ويشيع التآلف بين العواطف .

وذلك المعلم والهادي هو وحي الله وشرائعه لأن خالق تلك القوى هو منزل الشرع ، وهو خالق الكون ومرتبته ، وهو مرتب مدارك المعرفة التي لا تصح إلا بالتساق مع رتب الكون ومطالب الإنسان روحا وجسدا .

فراحة القلب مصداق لصحة البرهان ، واضطراب العواطف وقلقها باعث لا إيجابيات الفكر وعزائمه .

ومع حتمية الفكر وإيجابياته تكون راحة القلب وبقينه !

ولوقبلني القراء من رجال التربية لنصحت كل فرد بأن يحذف أحكام التكليف التي شرعها خالق الفكر والوعي والعواطف ، وهي المباح والمستحب والمكروه فيطلق القلب

والروح ورغائب الجسد مع كل مباح ومستحب وواجب و ينعم بتوثباتهن في هذا المجال .

ويحبس نزواتهن في الحرام والمكروه .

و يستعين بالله ثم باستحياء تأنيب الضمير وتفرغ النفس في الحالات التي يتيه فيها عن رشده .

وبهذا يجد نفسه في عصمة من دينه ، ومنعة من تفكيره ، وبحبحة من وجدانه .

فلا هو ينسك نسكا أعجميا متزمتا ، ولا هو ينسلخ انسلخ الظرفاء ، الذين يضحكون جليهم

وشيطانهم ، و يكون في أعماق قلوبهم .

ولبئس والله ما أضحك المريد ، وهو اللعين الرجيم .

أصل الماء مأى

يرى المستشرق (برجشتراسر) أن الماء في جموع الماء زائدة وليست منقلبة عن همزة لأن الصورة الأصلية في اللغات السامية كانت (مأى) أو قريبة منها^(١٥).
فهذا رأيي.

وذهب جمهور اللغويين إلى ما ذهب إليه الزبيدي في لحن العامة وهو أن الهمزة منقلبة عن هاء.

قال ابن فارس: و يدل على ذلك قولهم: موهت الشيء، كأنك سقيته الماء^(١٦).

ونص على ذلك في القاموس فقال: وهمزة الماء منقلبة عن هاء.

وعلى ذلك الزبيدي صاحب التاج بقوله:

بدلالة ضروب تصاريفه من التصغير والجمع.

وقال الأزهري: والدليل على ذلك قولهم: أماء فلان ركيته، وقد ماهت الركية، وهذه مريهة عذبة، ويجمع مياها.

وقال: أصل الماء (ماه) فتقلت الماء مع الساكن قبلها فقلبوا الماء مدة.

وقال ابن مكى: أصله (موه) فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها انقلبت ألفا، ثم أبدلوا من الماء حرفا جلدًا وهو الهمزة، لأن الماء خفية والألف خفية.

والدليل على ذلك قولهم: ماهت الركية، وأمواه ومياه في الجمع.

قال أبو عبد الرحمن: فهذا رأي آخر.

وقيل: أصل (ماء): (ما) دون همزة، وعلى الفراء ذلك بقوله: يوقف على الممدود بالقصر والمد.

(١٥) تنقيح اللسان ص ٥٣ (حاشية) من التطور النحوي ص ٣٢.

(١٦) معجم معانيس اللغة ٢٨٦/٥.

وأبى سيبويه ذلك، لأن (ما) حرفان أحدهما التنوين، ولا يرد اسم على هذا البناء. فهذه ثلاثة آراء.

قال أبو عبد الرحمن: البحث عن الاشتقاق اللفظي لا يستقل عن الاشتقاق المعنوي والفحول من علماء اللغة يهملون ذلك كثيرا.

وفي بحثي جامعا بين الاشتقاقيين تأكد لي أن (الماء) مأخوذ من (مأى).

والأصل: (ماء) بميم وهمزة فألف فهمزة، فنقل عليهم همزتان فاستغنوا بالأخيرة فكانت ماء.

قال أبو عبد الرحمن: والبرهان على ذلك من وجوه:

أولها: أن ما ذكرته من تصريف جار على تصريف العرب.

وثانيها: أن الأصل في مأى توسيع الإناء والنميعة، وهذه صفة الماء فهو يجرح الأرض ويوسعها وينم عما وراءه للطافته.

وثالثها: أن اللغويين ذكروا (ماءة) من مادة (مأى) للمرأة النمامة.

قال ابن منظور: ماءة غمامة مقنوب، وقياسه (مأة).

قال أبو عبد الرحمن: وأبقوا الهمزة على أصلها في (ماء) لأن الاسم ثلاثي أرادوا إتمام بنائه بحرفه الأصل وهو الهمزة وهي حرف جلد كما قال ابن مكى.

أما ظهور الماء واختفاء الهمزة في الجمع والتصغير فهو من الإبدال تخفيفا على اللسان في كلمات فوق الثلاثية.

على أن بعض العرب أبقي على الهمزة في موضع لا يفحش فيه الثقل، ولهذا حكى ابن جني في جمعه أمواه.

أصل الماء مأى

يرى المستشرق (برجشتراسر) أن الماء في جموع الماء زائدة وليست منقلبة عن همزة لأن الصورة الأصلية في اللغات السامية كانت (مأى) أو قريبة منها^(١٥).
فهذا رأيي.

وذهب جمهور اللغويين إلى ما ذهب إليه الزبيدي في لحن العامة وهو أن الهمزة منقلبة عن هاء.

قال ابن فارس: ويدل على ذلك قولهم: موهت الشيء، كأنك سقيته الماء^(١٦).

ونص على ذلك في القاموس فقال: وهمزة الماء منقلبة عن هاء.

وعلى ذلك الزبيدي صاحب التاج بقوله:

بدلالة ضروب تصاريفه من التصغير والجمع.

وقال الأزهري: والدليل على ذلك قولهم: أماء فلان ركيته، وقد ماهت الركية، وهذه مويهة عذبة، ويجمع مياهها.

وقال: أصل الماء (ماه) فتقلت الماء مع الساكن قبلها فقلبوا الماء مدة.

وقال ابن مكى: أصله (موه) فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها انقلبت ألفا، ثم أبدلوا من الماء حرفا جلدًا وهو الهمزة، لأن الماء خفية والألف خفية.

والدليل على ذلك قولهم: ماهت الركية، وأمواه ومياه في الجمع.

قال أبو عبد الرحمن: فهذا رأي آخر.

وقيل: أصل (ماء): (ما) دون همزة، وعلى الفراء ذلك بقوله: يوقف على الممدود بالقصر والمد.

وأبى سيبويه ذلك، لأن (ما) حرفان أحدهما التنوين، ولا يرد اسم على هذا البناء. فهذه ثلاثة آراء.

قال أبو عبد الرحمن: البحث عن الاشتقاق اللفظي لا يستقل عن الاشتقاق المعنوي والفحول من علماء اللغة يحملون ذلك كثيرا.

وفي بحثي جامعا بين الاشتقاقيين تأكد لي أن (الماء) مأخوذ من (مأى).

والأصل: (ماء) بيم وهمزة فألف فهمزة، فنقل عليهم همزتان فاستغنوا بالأخيرة فكانت ماء.

قال أبو عبد الرحمن: والبرهان على ذلك من وجوه:

أولها: أن ما ذكرته من تصريف جار على تصريف العرب.

وثانيها: أن الأصل في مأى توسيع الإناء والنعيم، وهذه صفة الماء فهو يجرح الأرض ويوسعها وينم عما وراءه للطفاته.

وثالثها: أن اللغويين ذكروا (ماءة) من مادة (مأى) للمرأة النمامة.

قال ابن منظور: ماءة غمامة مقلوب، وقياسه (مأة).

قال أبو عبد الرحمن: وأبقوا الهمزة على أصلها في (ماء) لأن الاسم ثلاثي أرادوا إتمام بنائه بحرفه الأصل وهو الهمزة وهي حرف جلد كما قال ابن مكى.

أما ظهور الماء واختفاء الهمزة في الجمع والتصغير فهو من الإبدال تخفيفا على اللسان في كلمات فوق الثلاثية.

على أن بعض العرب أبقي على الهمزة في موضع لا يفحش فيه الثقل، ولهذا حكى ابن جني في جمعه أمواه.

(١٥) تنقيح النساك ص ٥٣ (حاشية) عن التطور انجوي ص ٣٢.

(١٦) معجم معانيس اللغة ٢٨٦/٥.

القوة بمفهوم نصي^(١٧)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم إلى يوم الدين.

وصلوات الله وسلامه على كافة أنبياء الله ورسله، وعلى جميع أتباعهم إلى أن نسخ الله شرعهم بدين الإسلام.

أما بعد أيها الأحباب: فهذه محادثة لا أريد بها غير تفهم سهل لمعنى القوة في كتاب الله جل جلاله باستنباط سريع غير متعمق، لأن هذه الجلسة المباركة جلسة تعلم واسترواح وليست جلسة جدل وإعمال عارضة.

وقد آثرت اختصار هذه المحادثة لأتيح الفرصة لأسئلة الحضور.

ومع كثرة الآيات الكريمات التي استشهدت بها فلم أتقيد بقراءتها تجويداً لأن هذه التلاوة تلاوة تعليم وتبليغ وليست تلاوة تعبد لذاتها.

وإن اقتضت الضرورة أن أبين مفهوم القوة في لغة العرب واصطلاح ذوي التخصص فسيكون ذلك أيضاً بأخذ سهلة سريعة.

إن القوة في لغة العرب مشتقة من قُوى الحبل وهي طياته أو أمشاجه.

ومأخذ الاشتقاق أن الحبل يمتن ويشد إذا قتل وأمر من قواه، فهذا هو معنى القوة.

قال تعالى: (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة) [سورة النحل / ٩٢].

وقد فسر القرطبي ذلك الاشتقاق بقوله:

وأصله من شدة قتل الحبل كأنه استمر به القتل حتى بلغ إلى غاية يصعب معها حل^(١٨).

ومفهوم القوة في العرف العام مهما تعددت معانيه لا يخرج عن أمرين لا ثالث لهما:

(١٧) هذا الموضع محاصرة ألفبها في كلية فيصل الحوية.

(١٨) تفسير القرطبي ١٧/ ٨٥.

أولهما: أن القوة بمعنى الاستعداد أو الوسيلة التي ينتج بها الإنسان مراده، كحمله لجسم ثقيل يتم ذلك باستعداد في بدنه ومهارته أو بوسيلة من خارجه يستعين بها.

وثانيهما: أن القوة بمعنى الوسيلة أو الاستعداد الذي يصد به الإنسان أو يدمر مالا يريده، كاستعداد الفارس في الحرب، وكوسائل الجيش التي يستعين بها.

ولاحظوا — بارك الله فيكم — أن التسمية اللغوية ها هنا تسمية للوسيلة والاستعداد، فكل وسيلة أو استعداد بلغ المراد ودفع غير المراد فهو قوة.

ثم إن الوسائل والاستعدادات تختلف أسماؤها كالبدن ومثانة السور وجدوى الوسيلة كالطريقة والمدفع.

فكل هذه مهما تعددت أسماؤها العينية فهي مسمى للقوة، وتعدد الأسماء إنما هو تعدد لأنواع المسمى قوة.

وأنتم تعلمون أن تسمية اللغة على قسمين:

تسمية ذات كالضرب اسمه ضرب ولا يسمى قتلاً.

وتسمية معنى كالاعتداء اسم للضرب والقتل والوخز والإحراق والإغراق والشتم.

فكل ذلك إذا وقع بغير حق سمي اعتداء.

ولهذا تعددت أنواع القوة حقيقة وبجازاً.

فالقدرة تسمى قوة لأنه ينتج عنها — بإذن الله — تحقيق المراد والتغلب على المانع.

وزمن حيوية الشباب يوصف بالقوة لأنه ظرفها.

والاستعداد الكامل في الشيء يسمى قوة، وهذه في الأغلب لغة الفلاسفة يقولون:

النوى بالقوة نخل: أي متهيئ ومترشح أن يكون منه نخل.

وللفلاسفة في ذلك تقسيمان.

قال الراغب الأصفهاني:

والقوة التي تستعمل للتهيؤ أكثر من يستعملها الفلاسفة ويقولونها على وجهين:

أحدهما: أن يقال كان موجوداً ولكن ليس يستعمل، فيقال: فلان كاتب بالقوة أي معه المعرفة بالكتابة لكنه ليس يستعمل.

والثاني: يقال فلان كاتب بالقوة وليس يعني به أن معه العلم بالكتابة، ولكن معناه يمكنه أن يتعلم الكتابة^(١٩).

(١٩) المفردات ص ٤١٩.

القوة بمفهوم نصي^(١٧)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم إلى يوم الدين.

وصلوات الله وسلامه على كافة أنبياء الله ورسله، وعلى جميع أتباعهم إلى أن نسخ الله شرعهم بدين الإسلام.

أما بعد أيها الأحباب: فهذه محادثة لا أريد بها غير تفهم سهل لمعنى القوة في كتاب الله جل جلاله باستنباط سريع غير متعمق، لأن هذه الجلسة المباركة جلسة تعلم واسترواح وليست جلسة جدل وإعمال عارضة.

وقد آثرت اختصار هذه المحادثة لأتيح الفرصة لأسئلة الحضور.

ومع كثرة الآيات الكريمات التي استشهدت بها فلم أتقيد بقراءتها تجويداً لأن هذه التلاوة تلاوة تعليم وتبليغ وليست تلاوة تعبد لذاتها.

وإن اقتضت الضرورة أن أبين مفهوم القوة في لغة العرب واصطلاح ذوي التخصص فسيكون ذلك أيضاً بأخذ سهلة سريعة.

إن القوة في لغة العرب مشتقة من قُوى الحبل وهي طياته أو أمشاجه.

ومأخذ الاشتقاق أن الحبل يمتن ويشد إذا قتل وأمر من قواه، فهذا هو معنى القوة.

قال تعالى: (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة) [سورة النحل / ٩٢].

وقد فسر القرطبي ذلك الاشتقاق بقوله:

وأصله من شدة قتل الحبل كأنه استمر به القتل حتى بلغ إلى غاية يصعب معها حل^(١٨).

ومفهوم القوة في العرف العام مهما تعددت معانيه لا يخرج عن أمرين لا ثالث لهما:

(١٧) هذا المصوغ محاضرة ألقيتها في كلية فيصل الحويطة.

(١٨) تفسير القرطبي ١٧ / ٨٥.

أولهما: أن القوة بمعنى الاستعداد أو الوسيلة التي ينجز بها الإنسان مراده، كحمله لجسم ثقيل يتم ذلك باستعداد في بدنه ومهارته أو بوسيلة من خارجه يستعين بها.

وثانيهما: أن القوة بمعنى الوسيلة أو الاستعداد الذي يصد به الإنسان أو يدمر مالا يريده، كاستعداد الفارس في الحرب، وكوسائل الجيش التي يستعين بها.

ولاحظوا — بارك الله فيكم — أن التسمية اللغوية ها هنا تسمية للوسيلة والاستعداد، فكل وسيلة أو استعداد بلغ المراد ودفع غير المراد فهو قوة.

ثم إن الوسائل والاستعدادات تختلف أسماؤها كالبدن ومثانة السور وجدوى الوسيلة كالطريقة والمدفع.

فكل هذه مهما تعددت أسماؤها العينية فهي مسمى للقوة، وتعدد الأسماء إنما هو تعدد لأنواع المسمى قوة.

وأنتم تعلمون أن تسمية اللغة على قسمين:

تسمية ذات كالضرب اسمه ضرب ولا يسمى قتلاً.

وتسمية معنى كالاعتداء اسم للضرب والقتل والوخز والإحراق والإغراق والشتم.

فكل ذلك إذا وقع بغير حق سمي اعتداء.

ولهذا تعددت أنواع القوة حقيقة وبجازاً.

فالقدرة تسمى قوة لأنه ينتج عنها — بإذن الله — تحقيق المراد والتغلب على المانع.

وزمن حيوية الشباب يوصف بالقوة لأنه ظرفها.

والاستعداد الكامل في الشيء يسمى قوة، وهذه في الأغلب لغة الفلاسفة يقولون:

النوى بالقوة نخل: أي متهييء ومرشح أن يكون منه نخل.

وللفلاسفة في ذلك تقسيمان.

قال الراغب الأصفهاني:

والقوة التي تستعمل للتهيؤ أكثر من يستعملها الفلاسفة ويقولونها على وجهين:

أحدهما: أن يقال كان موجوداً ولكن ليس يستعمل، فيقال: فلان كاتب بالقوة أي معه المعرفة بالكتابة لكنه ليس يستعمل.

والثاني: يقال فلان كاتب بالقوة وليس يعني به أن معه العلم بالكتابة، ولكن معناه يمكنه أن يتعلم الكتابة^(١٩).

(١٩) الفردات ص ١١٩.

و بعد هذه اللوحة الموجزة أحب أن نستمتع مباشرة بمفهوم القوة في كتاب الله .

لقد وردت هذه المادة في كتاب الله الكريم في تسع وعشرين آية كريمة بنص القوة، ووردت في اثنتي عشرة آية بنص القوي . منها تسعة مواضع كانت القوي فيها اسما لله جل جلاله .

ومن هذه المواضع التسعة وردت في سبعة مواضع مقرونة بالعزة كما في قوله تعالى : (إن ربك هو القوي العزيز) [سورة هود/ ٦٦] .

ووردت مرتين مقرونة بشدة العقاب كقوله تعالى : (إن الله قوي شديد العقاب) [سورة الأنفال/ ٥٢] .

ووردت كلمة القوي في آية واحدة .

و يتبع معاني القوة في كتاب الله نستخلص معناها الأعم الأشمل في مفهوم الشرع .

قال الله سبحانه وتعالى آمرا بني إسرائيل بالتمسك بما أنزل الله عليهم من كتب بواسطة أنبيائهم :

(وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون) [سورة البقرة/ ٦٣] .

فأي معنى للقوة في تلقي كتاب الله إلا بالمفهوم المعنوي وهو سيطرة النفس على المغويات المغريات التي تحول أو تصد عن طاعة الله .

إن القوة هنا بمعنى الصبر الذي حصره مجتهدو العلماء في الصبر على طاعة الله ، والصبر على أقداره ، والصبر عن معصيته .

إذا كانت كتب الله تدعو إلى الجنة وتحذر من النار، واقتضى تديب الله الكوني أن تكون الجنة محفوفة بالمكاره وأن تكون النار محفوفة بالشهوات فلا بد من قوة النفس والبصيرة على امتثال شرع الله .

وإذا استعلى المؤمن على المغريات المغويات وانعتق إلا من العبودية لله منحه الله من القوة المادية ما شهد به التاريخ من سير المؤمنين الصادقين الذين تم الله مسيرتهم .

روى النسائي بسنده إلى أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

(إن من شر الناس رجلا فاسقا يقرأ القرآن لا يرعوي إلى شيء منه) .

فصح بهذا أن تلقي الكتاب بقوة يعني الامتثال له والتكيف مع أحكامه على الرغم من النفس الأمارة والهوى والشیطان ، وبهذا يكون المسلم قويا على امتثال الشرع ودحر عدوه من داخل ذاته وخارجها .

وقد أكد الله الأمر لبني إسرائيل بقوله تعالى في الآية الأخرى : (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا

فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا) [سورة البقرة/ ٩٣] .

فكلمة (اسمعوا) أكدت أن المراد بالأخذ بقوة هو الطاعة الخالصة .

أما قول (سمعنا) دون عمل فهو إصرار على المعصية ولهذا قال سبحانه في آخر الآية مبكنا لهم : (قالوا سمعنا وعصينا) .

وأكد ذلك سبحانه بكلمة (واذكروا) في قوله تعالى : (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون) [سورة الأعراف/ ١٧١] .

وورد هذا التأكيد في خطاب الله جل جلاله لكلية ورسوله موسى عليه الصلاة والسلام ، فقال : (وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين) [سورة الأعراف/ ١٤٥] .

ومثله قوله تعالى : (يا يحيى خذ الكتاب بقوة) [سورة مريم/ ١٢] .

قلت لكم : إن القوة هنا بمعنى تحمل أعباء الشرع ومغالبة النفس والهوى والشیطان .

فإذا صدق الإنسان مع ربه في قبول شرعه والانقياد له ولكن وسائله المادية عاجزت فإن الله يتمم مسيرته لأن متبع الشرع يستمد القوة من منزل الشرع وهذه هي القوة الروحية .

إن القوة التي كلفنا ربنا التسبب لها قوتان :

قوة مادية وسأبينها لكم إن شاء الله .

وقوة روحية تستمد من شرع الله الذي بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم الموصوف في كتاب ربه بقوله تعالى : (إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين) . [سورة التکویر/ ١٩] — [٢٠] .

إذن آيات كتاب الله الكريم ترسي عقيدة المسلم على الدينونة الكاملة لله وأن لا يعبأ بأية قوة على الأرض مادام متوكلا على القوي القهار خالق كل قوة .

وهذه الترسية تأتي على رتبتي :

الرتبة الأولى : ترسية العقيدة على اليقين التام الصادق بأن كل من دون الله ضعيف بالنسبة إلى جلاله الكريم .

قال تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله وليري الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب) [سورة البقرة/ ١٦٥] .

وبهذا الصدد أهتبل المناسبة فأقول لكم : إن المسلم يجب أن يعيش معادلة ذكية تقية بين واقع عاجز أمته المادي ، وتفوق عدو الأمة .

وبعد هذه اللوحة الموجزة أحب أن نستمتع مباشرة بمفهوم القوة في كتاب الله .

لقد وردت هذه المادة في كتاب الله الكريم في تسع وعشرين آية كريمة بنص القوة، ووردت في اثنتي عشرة آية بنص القوي . منها تسعة مواضع كانت القوي فيها اسماً لله جل جلاله .

ومن هذه المواضع التسعة وردت في سبعة مواضع مقرونة بالعزة كما في قوله تعالى : (إن ربك هو القوي العزيز) [سورة هود/ ٦٦] .

ووردت مرتين مقرونة بشدة العقاب كقوله تعالى : (إن الله قوي شديد العقاب) [سورة الأنفال/ ٥٢] .

ووردت كلمة القوي في آية واحدة .

و بتتبع معاني القوة في كتاب الله نستخلص معناها الأعم الأشمل في مفهوم الشرع .

قال الله سبحانه وتعالى آمرا بني إسرائيل بالتمسك بما أنزل الله عليهم من كتب بواسطة أنبيائهم :

(وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون) [سورة البقرة/ ٦٣] .

فأي معنى للقوة في تلقي كتاب الله إلا بالمفهوم المعنوي وهو سيطرة النفس على المغويات المغريات التي تحول أو تصد عن طاعة الله .

إن القوة هنا بمعنى الصبر الذي حصره مجتهدو العلماء في الصبر على طاعة الله ، والصبر على أقداره ، والصبر عن معصيته .

إذا كانت كتب الله تدعو إلى الجنة وتحذر من النار، واقتضى تدبير الله الكوني أن تكون الجنة محفوفة بالمكاره وأن تكون النار محفوفة بالشهوات فلا بد من قوة النفس والبصيرة على امتثال شرع الله .

وإذا استعمل المؤمن على المغريات المغويات وانعقد إلا من العبودية لله منحه الله من القوة المادية ما شهد به التاريخ من سير المؤمنين الصادقين الذين تم الله مسيرتهم .

روى النسائي بسنده إلى أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

(إن من شر الناس رجلاً فاسقاً يقرأ القرآن لا يرعوي إلى شيء منه) .

فصح بهذا أن تلقي الكتاب بقوة يعني الامتثال له والتكيف مع أحكامه على الرغم من النفس الأمارة والهوى والشیطان ، وبهذا يكون المسلم قوياً على امتثال الشرع ودحر عدوه من داخل ذاته وخارجها .

وقد أكد الله الأمر لبني إسرائيل بقوله تعالى في الآية الأخرى : (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا

فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا) [سورة البقرة/ ٩٣] .

فكلمة (اسمعوا) أكدت أن المراد بالأخذ بقوة هو الطاعة الخالصة .

أما قول (سمعنا) دون عمل فهو إصرار على المعصية ولهذا قال سبحانه في آخر الآية مبكثاً لهم : (قالوا سمعنا وعصينا) .

وأكد ذلك سبحانه بكلمة (واذكروا) في قوله تعالى : (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون) [سورة الأعراف/ ١٧١] .

وورد هذا التأكيد في خطاب الله جل جلاله لكلية ورسوله موسى عليه الصلاة والسلام ، فقال : (وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين) [سورة الأعراف/ ١٤٥] .

ومثله قوله تعالى : (يا يحيى خذ الكتاب بقوة) [سورة مريم/ ١٢] .

قلت لكم : إن القوة هنا بمعنى تحمل أعباء الشرع ومغالبة النفس والهوى والشیطان .

فإذا صدق الإنسان مع ربه في قبول شرعه والانقياد له ولكن وسائله المادية عاجزت فإن الله يتمم مسيرته لأن متبع الشرع يستمد القوة من منزل الشرع وهذه هي القوة الروحية .

إن القوة التي كلفنا ربنا التسبب لها قوتان :

قوة مادية وسأبينها لكم إن شاء الله .

وقوة روحية تستمد من شرع الله الذي بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم الموصوف في كتاب ربه بقوله تعالى : (إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين) . [سورة التکویر/ ١٩] — [٢٠] .

إذن آيات كتاب الله الكريم ترسي عقيدة المسلم على الدينونة الكاملة لله وأن لا يعبأ بأية قوة على الأرض مادام متوكلاً على القوي القهار خالق كل قوة .

وهذه الترسية تأتي على رتبتين :

الرتبة الأولى : ترسية العقيدة على اليقين التام الصادق بأن كل من دون الله ضعيف بالنسبة إلى جلاله الكريم .

قال تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله وليري الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب) [سورة البقرة/ ١٦٥] .

وبهذا الصدد أهتبل المناسبة فأقول لكم : إن المسلم يجب أن يعيش معادلة ذكية تقية بين واقع عاجز أمته المادي ، وتفوق عدو الأمة .

فلا يصرخ صراخا محمومًا ويجعل مثال القوة المادية — التي يجعلها الله في يد من يشاء بتدبيره الكوني لا بأهواء البشر وحيلهم — هو هدفه في الحياة ورسالته على الأرض بحيث يحاد حزب الله من أمة الإسلام المستضعفة ماديا، ثم يستعير من قاموس العدو وشعارات حربه النفسية من أمثال عبارات تخلف وترمت وبربرية ورجعية والورق الصفري إلى آخرها في قاموس الهزائم الروحية .

لأن هذا الصنيع انضواء تحت راية القوة المادية المحادة لله ، وهذه لا تصمد ولا تبقى إلا بمقدار ما يأذن الله ببقائها فتنة لضعاف الإيمان .

وأما العاقبة فقد بينها ربنا بقوله تعالى : (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز) [سورة المجادلة / ٢١] .

فغلبة الرسل بالحجة والبرهان والمعجزات مما لا ريب فيه ، لأن الله جل جلاله جعل قيام الحجة شرطا للزوم التكليف .

ولكن المراد هنا والله أعلم الغلبة العسكرية وظهور الشرع فيكون ذلك على أيدي الرسل ثم على أيدي أتباعهم ، وكل ما استعمل الباطل في محادة الله وتحدي أقداره أخذ ربنا أهله أخذ عزيز مقتدر .

قال تعالى : (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين . إنهم لهم المنصورون . وإن جندنا لهم الغالبون) [سورة الصافات / ١٧١ — ١٧٣] .

ومن تورط في قاموس الهزائم فسيشمله وعيد المنافقين وإن ادعى الإيمان ، لأن هذه الدعوى صفة من قال الله عنهم يوم بدر من المنافقين : (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فإن الله عزيز حكيم) [سورة الأنفال / ٤٩] .

ومقابل هذا فلا يجوز للمسلم إذا رأى ضعف أمته وقوة عدوه أن يدعو إلى الاعتزال والتدروش والتصوف المفتعل وانتظار الخوارق دون كفاح ، بل المعادلة الصحيحة أن يخلص في دعوة أمته قيادة ورعاة إلى الأخذ بأسباب القوة المادية ولم الشمل ومجابهة عدوه بما ملكه الله إياه من سبب مادي وهو صادق النية في التوكل على الله ، وهنا ينتظر الفرج من ربه بإحدى الحسينين ، لأن الله يتمم مسيرة العبد الصادق .

ووصف الله ظرف الشبيبة إلى وقت الأشد بالقوة لأنه ظرفها .

قال تعالى : (الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة) [سورة الروم / ٥٤] .

وقد يراد بالقوة قوة البدن كما في قوله تعالى : (كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة) [سورة التوبة / ٦٩] .

ومثلها قول هود عليه السلام لقومه عاد كما في قوله تعالى : (ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين) [سورة هود / ٥٢] .

وقال الله تعالى على لسان بنت شعيب عليه السلام : (قالت إحداها يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين) [سورة القصص / ٢٦] فهذا عن قوة موسى البدنية عليه السلام .

ومثله قول الله تعالى على لسان عفريت سليمان : (قال عفريت من الجن أنا آتيتك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين) [سورة النمل / ٣٩] .

وقال تعالى من عبده وأمينه جبريل عليه السلام : (إن هو إلا وحي يوحى . علمه شديد القوى) [سورة النجم / ٤ — ٥] .

فالقوى جمع قوة ، وهي عظم خلقه عليه السلام ، والله أعلم بما خلق .

وقال تعالى على لسان ذي القرنين : (قال ما مكنتي فيه ربي خير فأعينوني بقوة) [سورة الكهف / ٩٥] فسر القرطبي الآية بقوله :

ما بسطه الله تعالى لي من القدرة والملك خير من خرجكم وأموالكم ولكن أعينوني بقوة الأبدان أي برجال وعمل منكم بالأيدي والآلة .

ومثل ذلك قول الله تعالى على لسان قوم بلقيس : (قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين) [سورة النمل / ٣٣] .

ومثل ذلك عن إرادة القوة البدنية قول الله تعالى : (إن قارون كان من قوم موسى فبنى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة) [سورة القصص / ٧٦] .

فالآلات والجمع والأعوان والمظهر المادي يسمى قوة قال تعالى عن قارون : (قال إنما أوتيته على علم عندي أولم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة) [سورة القصص / ٧٨] .

وهذا مفسر في قوله تعالى : (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وآثاروا الأرض وعمروها) [سورة الروم / ٩] .

و يراد بالقوة المعين والناصر كما في قوله تعالى على لسان لوط عليه السلام : (قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد) [سورة هود / ٨٠] .

وبما ورد بمعنى المنعة والأعوان قوله تعالى : (فماله من قوة ولا ناصر) [سورة الطارق / ١٠] .

وتأملوا أيها الأحباب هذه الآية العظيمة وكل كلام الله عظيم : (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا أشد منهم قوة وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا) [سورة فاطر / ٤٤] وتأملوا قوله تعالى : (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثارا في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق) [سورة غافر / ٢١] وقوله : (أفلم

يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أكثر منهم وأشد قوة وآثارا في الأرض فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون [سورة غافر/ ٨٢] .

وقوله: (فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يمجدون) [سورة فصلت/ ١٥] وقوله مسلما عبده ورسوله عمدا صلى الله عليه وسلم: (وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم) [سورة محمد/ ١٣] .

ولعل الآية الكريمة من سورة الأنفال التي فيها القوة ورباط الخيل هي التي دفعتني إلى تحرير هذه المهاتفة لكم، ولهذا قبل التعليق بأي كلمة أحب أن أمتعكم بسياقها في كلام الله من نفس السورة .

قال تعالى قاصدا على عبادته أحداث معركة بدر الكبرى: (إذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو أراكم كثيرا لغفلتم ولتتزعزعت في الأمر ولكن الله سلم إنه عليم بذات الصدور . وإذ يريكهم الله في منامك قليلا ويقللهم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا وإلى الله ترجع الأمور . يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون . وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتشعلوا وتذهب ربحكم واصبروا إن الله مع الصابرين . ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط .. إلى أن قال تعالى: إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فإن الله عزيز حكيم .. إلى أن قال تعالى: ولا يحسن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون . وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون) [سورة الأنفال/ ٤٣ - ٦٠] صدق الله العظيم .

والذي نفس أبي عبد الرحمن بيده إن ربكم هداكم إلى سبيل القوة وغايتها وما عليكم إلا استثمار جهدكم ومواهبكم لتعملوا على تحقيق مراد الله منكم .

لقد شاع في العصر الحديث ما يسمى بالحرب النفسية وهي البلاغات الكاذبة التي تفت في عضد الخصم وتقوي معنوية الجند وكثيرا ما تكون تغريرا بجماهير الأمة ممن هو بعيد عن خط النار وامتصاصا لغضبها .

وإنما يستحمد الإسلام تخذيل العدو وتقوية معنوية المجاهدين ممن هو على خط النار حالة الحرب وخلال ترميم آثارها ثم بعد ذلك لابد من مكاشفة الأمة بالحقيقة، لأن المجاهدين من أهل الشورى بداية ونهاية، وأما أثناء العمل وهو المواجهة فيجب أن لا يشغلوا بما يضعف حماسهم .

وبرهاننا على ذلك أن رؤيا الأنبياء وحي، وقد رأى رسول الله في منامه أعداءه قليلا مع أنهم كثير حتى حدث أصحابه بذلك فتقوت معنوياتهم .

واقضى تدبير الله الكوني أن يرى المؤمنون الكافرين قليلا رؤية يقطعة لا منام، وهكذا العكس

رؤية الكافرين .

فلنا في تدبير الله الشرعي والكوني أسوة نعتبر بها في شد المعنويات أثناء اللقاء .

وقد رسم الله لنا بدنية الحنيف المنهج في تعيين القيادة واختيار الأُمثَل دينا وسياسة فإذا حصلت المواجهة فلا بد من الامتثال للقيادة وإن بدا للمجاهد رأي أرشد عرضه ولم يفرضه ولم يشق به عصا الطاعة، لأن الله حذر من التنازع لاسيما في مثل هذا الموقف .

وأعلان الحرب أو قبولها متروك لولاة الأمر الذين حدد الله وظيفتهم بامتثال الشرع والسمي لصلحة المسلمين وسؤال أهل الذكر واستشارة أهل الرأي .

ولكن إذا وقع اللقاء بين كافر ومؤمن أو بين طائفة مؤمنة وطائفة مؤمنة باغية فلا خيار لها هنا وليس للمسلم إلا النصر أو الموت أو استنقاذ الموقف ومحرم الفرار من الزحف بل يعتبر من الكبائر .

ولهذا حث الله المجاهدين على الثبات وإن كان المقابل أضعافهم، وكلا الفريقين يألم من القتل والجرح ولكن المؤمن يرجو ما لا يرجو الكافر .

وطاعة الله ورسوله ولم الشمل هما العمدة في كل موضع لاسيما في هذا الموضع، ولهذا شرعت صلاة الخوف رغم القتال، وحرص قادة الصحابة رضي الله عنهم على تنقية الجيش من العصاة والفاسق، ولم تعترف القيادة الإسلامية بمرتزة الحرب .

وكان تكرر الجهاد في حياة المسلمين في عصور المجد التاريخي داعية لمراجعة العبد ربه، لأن المسلم من جهاد في جهاد، فكلما استعد الجهاد آخر جدد التوبة وأعاد محاسبة نفسه .

والقوة التي أمر الله بإعدادها عامة شاملة لكل ما استجد ويستجد من وسائل الدفاع والهجوم وقد لوحث الآية الكريمة لهذا الأمر الغيبي فقال تعالى: (ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم) .

فلا بد أن نسعى لإعداد القوة التي ترهب العدو الجديد الذي أنذر الله به، ولا يجوز أن تمطل أمة الإسلام الجهاد لمجرد أنها لا تملك القوة النووية، لأن تدبير الله الكوني اقتضى أن يدفع الناس بعضهم ببعض، بل على المسلمين أن يدافعوا عن دينهم ومقدساتهم بالقوة التي يملكونها ويملكها غيرهم، ولا يرتاعوا بقوة نووية مدمرة، لأن هذه الكرة الأرضية في رعاية الله وهيمته، والله ملائكة غلاظ شداد وكل إليهم حفظ ما أراد حفظه وتدبير ما أراد تدبيره، والله فوق كل ذلك يقول للشيء كن فيكون .

ولست أرضي أيها الأحباب مذهب من يقول إنما ذكر الله الخيل لأنها أداة الحرب وقت التنزيل وأنه انتهى مفعولها الآن، بل نقول ذكر الله الخيل وذكر معها غيرها بلفظ العموم وهو (القوة)، والخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، وعدم استعمال الخيل الآن لا يعني انتهاء دورها لأن هذه الهالة المعاصرة القائمة على الجبروت والاستعلاء على دين الله لن تستمر، وسيدركها سنة طغيان

يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أكثر منهم وأشد قوة وآثارا في الأرض فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون) [سورة غافر/ ٨٢] .

وقوله: (فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون) [سورة فصلت/ ١٥] وقوله مسلما عبده ورسوله محمدا صلى الله عليه وسلم: (وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم) [سورة محمد/ ١٣] .

ولعل الآية الكريمة من سورة الأنفال التي فيها القوة ورباط الخيل هي التي دفعتني إلى تحرير هذه الملاحظة لكم، ولهذا قبل التعليق بأي كلمة أحب أن أمتعكم بسياقها في كلام الله من نفس السورة .

قال تعالى قاصدا على عبادته أحداث معركة بدر الكبرى: (إذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو أراكم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الأمر ولكن الله سلم إنه عليم بذات الصدور . وإذ يريكهم الله في منامك قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا وإلى الله ترجع الأمور . يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون . وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتشعلوا وتذهب ربحكم واصبروا إن الله مع الصابرين . ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورثاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط .. إلى أن قال تعالى: إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فإن الله عزيز حكيم .. إلى أن قال تعالى: ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون . وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون) [سورة الأنفال/ ٤٣ - ٦٠] صدق الله العظيم .

والذي نفس أبي عبد الرحمن بيده إن ربكم هداكم إلى سبيل القوة وغايتها وما عليكم إلا استثمار جهدكم ومواهبكم لتعملوا على تحقيق مراد الله منكم .

لقد شاع في العصر الحديث ما يسمى بالحرب النفسية وهي البلاغات الكاذبة التي تفت في عضد الخصم وتقوي معنوية الجند وكثيرا ما تكون تغريرا بجماهير الأمة ممن هو بعيد عن خط النار وامتصاصا لغضبها .

وإنما يستحمد الإسلام تخذيل العدو وتقوية معنوية المجاهدين ممن هو على خط الناحية الحرب وخلال ترميم آثارها ثم بعد ذلك لابد من مكاشفة الأمة بالحقيقة، لأن المجاهدين من أهل الشورى بداية ونهاية، وأما أثناء العمل وهو المواجهة فيجب أن لا يشغلوا بما يضعف حماسهم .

وبرهاننا على ذلك أن رؤيا الأنبياء وحي، وقد رأى رسول الله في منامه أعداءه قليلا مع أنهم كثير حتى حدث أصحابه بذلك فتقوت معنوياتهم .

واقضى تدبير الله الكوني أن يرى المؤمنون الكافرين قليلا رؤية يقطعة لا منام، وهكذا العكس

رؤية الكافرين .

فلنا في تدبير الله الشرعي والكوني أسوة نعتبر بها في شد المعنويات أثناء اللقاء .

وقد رسم الله لنا بدئنه الحنيف المنهج في تعيين القيادة واختيار الأمل دينا وسياسة فإذا حصلت المواجهة فلا بد من الامتثال للقيادة وإن بدا للمجاهد رأي أرشد عرضه ولم يفرضه ولم يشق به عصا الطاعة، لأن الله حذر من التنازع لاسيما في مثل هذا الموقف .

وأعلان الحرب أو قبوطا متروك لولاة الأمر الذين حدد الله وظيفتهم بامتثال الشرع والسعي لمصلحة المسلمين وسؤال أهل الذكر واستشارة أهل الرأي .

ولكن إذا وقع اللقاء بين كافر ومؤمن أو بين طائفة مؤمنة وطائفة مؤمنة باغية فلا خيارا هنا وليس للمسلم إلا النصر أو الموت أو استنقاذ الموقف وبحرم الفرار من الزحف بل يعتبر من الكبائر .

ولهذا حث الله المجاهدين على الثبات وإن كان المقابل أضعافهم، وكلا الفريقين يأثم من القتل والجرح ولكن المؤمن يرجو ما لا يرجو الكافر .

وطاعة الله ورسوله ولم الشمل هما العمدتان في كل موضع لاسيما في هذا الموضع، ولهذا شرعت صلاة الخوف رغم القتال، وحرص قادة الصحابة رضي الله عنهم على تنقية الجيش من العصاة والفاسق، ولم تعترف القيادة الإسلامية بمرتزقة الحرب .

وكان تكرر الجهاد في حياة المسلمين في عصور المجد التاريخي داعية لمراجعة العبد ربه، لأن المسلم من جهاد في جهاد، فكلما استعد للجهاد أخرجدد التوبة وأعاد محاسبة نفسه .

والقوة التي أمر الله بإعدادها عامة شاملة لكل ما استجد ويستجد من وسائل الدفاع والمهجوم وقد لوحث الآية الكريمة لهذا الأمر الغيبي فقال تعالى: (ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم) .

فلا بد أن نسعى لإعداد القوة التي ترهب العدو الجديد الذي أئذ الله به، ولا يجوز أن تعطل أمة الإسلام الجهاد لمجرد أنها لا تملك القوة النووية، لأن تدبير الله الكوني اقتضى أن يدفع الناس بعضهم ببعض، بل على المسلمين أن يدافعوا عن دينهم ومقدساتهم بالقوة التي يملكونها ويملكها غيرهم، ولا يرتاعوا بقوة نووية مدمرة، لأن هذه الكرة الأرضية في رعاية الله وهيمته، والله ملائكة غلاظ شداد وكل إليهم حفظ ما أراد حفظه وتدبير ما أراد تدبيره، والله فوق كل ذلك يقول للشيء كن فيكون .

ولست أرتضي أيها الأحباب مذهب من يقول إنما ذكر الله الخيل لأنها أداة الحرب وقت التنزيل وأنه انتهى مفعولها الآن، بل نقول ذكر الله الخيل وذكر معها غيرها بلفظ العموم وهو (القوة)، والخيل معقود بنواصيهما الخير إلى يوم القيامة، وعدم استعمال الخيل الآن لا يعني انتهاء دورها لأن هذه الحالة المعاصرة القائمة على الجبروت والاستعلاء على دين الله لن تستمر، وسيذكرها سنة طغيان

الأولين ، وسيحري غيب الله على ما أراد الله ، والله قادر على إهلاك أعتى خلقه بأضعف جنده .
واعلموا أن القوة تسمى قوة بالنسبة لما يواجهها مما هو أقل منها ، فكل قوة في الكون نسبية .
أما القوة المطلقة المهيمنة الشاملة فهي قوة الله جل جلاله ولهذا تأتي مطلقة مضافة إلى الله جل جلاله وتأتي منفية عن غيره باللام النافية للجنس مقرونة باستثناء المشيئة من الله تعالى .
قال تعالى : (ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله) [سورة الكهف / ٣٩] .
وقال عز وجل : (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) [سورة الذاريات / ٥٨] .

فقوة الأرض كلها هذا اليوم لا تستطيع أن ترد قدر الله في الآجال والأرزاق والأعراض من حزن وفرح وسخط ورضى وطفولة وشيخوخة وتلد وتلد مآرب .
وقوة الأرض كلها هذا اليوم لا تصمد أمام زيادة في الريح يأذن بها الله ، أو فيضان من البحار ، أو زلزال أو خسف أو شواظ تنزل من فوق أو مطر غامر أو جند ضعيف يسلمه الله من فأر أو بعوض أو طير أبابيل .

وقوة الأرض كلها لا تساوى قوة أفلاك أخرى خلقها الله فوق السماء ودون السماء والله فوق كل ذلك .
وفي ختام هذه المهاتفة أقرن لكم البشرى والندارة معا في قوله تعالى : (إن الذين يحادون الله ورسوله أولئك في الأذنين . كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز) [سورة المجادلة / ٢٠ - ٢١] .

وألخص موجز ما حادثكم به أن الشرع المطهر مدح نوعا من القوة وأمر به ، وهي ما نسميه في عرف العصر الحديث بالقوة الروحية ، التي هي رياضة النفس ومجاهدتها على أخذ الشرع والتزامه مع الرضى به ، ولا يكون الرضى إلا إذا أقم القلب بحجة الله والخوف منه والخشية له وملاحظة آلائه ونعمه ، والتوكل عليه فيعتبر كل وسائله المادية أسبابا يمثّلها ويعلق الأمل بالله و يتضرع إليه بالدعاء و يتقرب له بالحمد والثناء وفعل الخير .

فأهل هذا الصنف من رياضة القلوب يستمدون قوتهم من استجابة الله لهم ، فتكون وسائلهم المادية أبلغ وإن كانت أضعف ، وكثيرا ما شهد التاريخ بألطاف الله تظهر عيانا في عمن المسلمين وشدة ضعفهم .

وقد كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رسالة لطيفة عن أعمال القلوب يتجل منها القوة الحسية الناشئة عن قوة الإيمان .

ولقد تغرب جيل الصحابة رضي الله عنهم في بلاد اللوج والتضاريس القاسية التي لم يألفوها محاربين لعدو أكثر منهم عدة وأقوى منهم بنية ، وأكثر تمردا بشؤون الحرب .

وكانوا مع هذه الغربة ما بين راكب وما بين رديف ، ولم يكن سلاحهم ذا خطر ولكنهم لقوة

إيمانهم واثقون بأن الله سيمسح مسيرتهم وسيجعل أسبابهم المادية الضعيفة أقوى وأبلغ من الأسباب المادية القوية التي بيد عدوهم .

هذا هو موقف النصوص الشرعية من قوة الإيمان .

وبعكس ذلك قوة الأبدان والوسائل المادية فهذه وردت مأمورا بها مندوبا إليها على أنها سبب ووردت أيضا مصغرة محقرة فاشلة إذا ركن إليها العبد المخلوق واستعمل بها على تدبير ربه الشرعي وأقداره الكونية .

وما على المسلم المستضعفة أمته ماديا المتخاذلة معنويا إلا أن يقبض على دينه و يلتزمه و ينتظر سنة الله الكونية في كل طغيان واستعلاء ، لأن القوة لله جميعا .

والحمد لله بدءا وعودا ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ..
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

فلا يصرخ صراخا محمومًا ويجعل مثال القوة المادية— التي يجعلها الله في يد من يشاء بتدبيره الكوني لا بأهواء البشر وحيلهم— هو هدفه في الحياة ورسالته على الأرض بحيث يحاد حزب الله من أمة الإسلام المستضعفة ماديا، ثم يستعير من قاموس العدو وشعارات حربه النفسية من أمثال عبارات تخلف وترزمت وبربرية ورجعية والورق الصفري إلى آخر ما في قاموس الهزائم الروحية .

لأن هذا الصنيع انضواء تحت راية القوة المادية المحادة لله، وهذه لا تصمد ولا تبقى إلا بمقدار ما يأذن الله ببقائها فتنة لضعاف الإيمان .

وأما العاقبة فقد بينها ربنا بقوله تعالى : (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز) [سورة المجادلة / ٢١] .

فغلبة الرسل بالحجة والبرهان والمعجزات مما لا ريب فيه ، لأن الله جل جلاله جعل قيام الحجة شرطا للزوم التكليف .

ولكن المراد هنا والله أعلم الغلبة العسكرية وظهور الشرع فيكون ذلك على أيدي الرسل ثم على أيدي أتباعهم ، وكل ما استعمل الباطل في محادة الله وتحدي أقداره أخذ ربنا أهله أخذ عزيز مقتدر .

قال تعالى : (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين . إنهم لهم المنصورون . وإن جندنا لهم الغالبون) [سورة الصافات / ١٧١-١٧٣] .

ومن تورط في قاموس الهزائم فسيشمله وعيد المنافقين وإن ادعى الإيمان ، لأن هذه الدعوى صفة من قال الله عنهم يوم بدر من المنافقين : (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فإن الله عزيز حكيم) [سورة الأنفال / ٤٩] .

ومقابل هذا فلا يجوز للمسلم إذا رأى ضعف أمته وقوة عدوه أن يدعو إلى الانعزال والتدروش والتصوف المفتعل وانتظار الخوارق دون كفاح ، بل المعادلة الصحيحة أن يخلص في دعوة أمته قيادة ورعاية إلى الأخذ بأسباب القوة المادية ولم الشمل ويحاجه عدوه بما ملكه الله إياه من سبب مادي وهو صادق النية في التوكل على الله ، وهنا ينتظر الفرج من ربه بإحدى الحسنيين ، لأن الله يتمم مسيرة العبد الصادق .

ووصف الله ظرف الشبية إلى وقت الأشد بالقوة لأنه ظرفها .

قال تعالى : (الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشبية) [سورة الروم / ٥٤] .

وقد يراد بالقوة قوة البدن كما في قوله تعالى : (كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة) [سورة التوبة / ٦٩] .

ومثلها قول هود عليه السلام لقومه عاد كما في قوله تعالى : (ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين) [سورة هود / ٥٢] .

وقال الله تعالى على لسان بنت شعيب عليه السلام : (قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين) [سورة القصص / ٢٦] فهذا عن قوة موسى البدنية عليه السلام .

ومثله قول الله تعالى على لسان عفريت سليمان : (قال عفريت من الجن أنا آتيتك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين) [سورة النمل / ٣٩] .

وقال تعالى من عبده وأمينه جبريل عليه السلام : (إن هو إلا وحي يوحى . علمه شديد القوى) [سورة النجم / ٤-٥] .

فالقوى جمع قوة ، وهي عظم خلقه عليه السلام ، والله أعلم بما خلق .

وقال تعالى على لسان ذي القرنين : (قال ما مكنتي فيه ربي خير فأعينوني بقوة) [سورة الكهف / ٩٥] فسر القرطبي الآية بقوله :

ما بسطه الله تعالى لي من القدرة والملك خير من خرجكم وأموالكم ولكن أعينوني بقوة الأبدان أي برجال وعمل منكم بالأيدي والآلة .

ومثل ذلك قول الله تعالى على لسان قوم بلقيس : (قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين) [سورة النمل / ٣٣] .

ومثل ذلك عن إرادة القوة البدنية قول الله تعالى : (إن قارون كان من قوم موسى فبنى عليهم وآتياءه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة) [سورة القصص / ٧٦] .

فآلات والجمع والأعوان والمظهر المادي يسمى قوة قال تعالى عن قارون : (قال إنما أوتيته على علم عندي أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة) [سورة القصص / ٧٨] .

وهذا مفسر في قوله تعالى : (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وآثاروا الأرض وعمروها) [سورة الروم / ٩] .

و يراد بالقوة المعين والناصر كما في قوله تعالى على لسان لوط عليه السلام : (قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد) [سورة هود / ٨٠] .

وبما ورد بمعنى النعمة والأعوان قوله تعالى : (فماله من قوة ولا ناصر) [سورة الطارق / ١٠] .

وتأملوا أيها الأحباب هذه الآية العظيمة وكل كلام الله عظيم : (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا أشد منهم قوة وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا) [سورة فاطر / ٤٤] وتأملوا قوله تعالى : (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثارا في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق) [سورة غافر / ٢١] وقوله : (أفلم

الإولين، وسيحري غيب الله على ما أراد الله، والله قادر على إهلاك أعنى خلقه بأضعف جنده.

واعلموا أن القوة تسمى قوة بالنسبة لما يواجهها مما هو أقل منها، فكل قوة في الكون نسبية.

أما القوة المطلقة المهيمنة الشاملة فهي قوة الله جل جلاله ولهذا تأتي مطلقة مضافة إلى الله جل جلاله وتأتي منفية عن غيره باللام النافية للجنس مقرونة باستثناء المشيئة من الله تعالى.

قال تعالى: (ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله) [سورة الكهف/ ٣٩].

وقال عز وجل: (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) [سورة الذاريات/ ٥٨].

فقوة الأرض كلها هذا اليوم لا تستطيع أن ترد قدر الله في الآجال والأرزاق والأعراض من حزن وفرح وسخط ورضى وطفولة وشيخوخة وتلد وتلد مآرب.

وقوة الأرض كلها هذا اليوم لا تصمد أمام زيادة في الريح يأذن بها الله، أو فيضان من البحار، أو زلزال أو خسف أو شواظ تنزل من فوق أو مطر غامر أو جند ضعيف يسلمه الله من فأر أو بعوض أو طير أبابيل.

وقوة الأرض كلها لا تساوى قوة أفلاك أخرى خلقها الله فوق السماء ودون السماء والله فوق كل ذلك.

وفي ختام هذه المهاتفة أقرون لكم البشرى والندارة معا في قوله تعالى: (إن الذين يحادون الله ورسوله أولئك في الأذنين. كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز) [سورة المجادلة/ ٢٠-٢١].

والخص موجز ما حادثتكم به أن الشرع المطهر مدح نوعا من القوة وأمر به، وهي ما نسميه في عرف العصر الحديث بالقوة الروحية، التي هي رياضة النفس ومجاهدتها على أخذ الشرع والتزامه مع الرضى به، ولا يكون الرضى إلا إذا أقم القلب بمحبة الله والخوف منه والخشية له وملاحظة آلائه ونعمه، والتوكل عليه فيعتبر كل وسائله المادية أسبابا يمثلها وعلق الأمل بالله ويتضرع إليه بالدعاء ويتقرب له بالحمد والثناء وفعل الخير.

فأهل هذا الصنف من رياضة القلوب يستمدون قوتهم من استجابة الله لهم، فتكون وسائلهم المادية أبلغ وإن كانت أضعف، وكثيرا ما شهد التاريخ بألطاف الله تظهر عيانا في عمن المسلمين وشدة ضعفهم.

وقد كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رسالة لطيفة عن أعمال القلوب يتجلى منها القوة الحسية الناشئة عن قوة الإيمان.

ولقد تغرب جيل الصحابة رضي الله عنهم في بلاد الثلوج والتضاريس الفاسية التي لم يألوها محاربين لعدو أكثر منهم عدة وأقوى منهم بنية، وأكثر تمردا بشؤون الحرب.

وكانوا مع هذه الغربة ما بين راكب وما بين رديف، ولم يكن سلاحهم ذا خطر ولكنهم لقوة

إيمانهم واثقون بأن الله سيمسح مسيرتهم وسيجعل أسبابهم المادية الضعيفة أقوى وأبلغ من الأسباب المادية القوية التي بيد عدوهم.

هذا هو موقف النصوص الشرعية من قوة الإيمان.

وبعكس ذلك قوة الأبدان والوسائل المادية فهذه وردت مأمورا بها مندوبا إليها على أنها سبب ووردت أيضا مصغرة محقرة فاشلة إذا ركن إليها العبد المخلوق واستعمل بها على تدبير ربه الشرعي وأقداره الكونية.

وما على المسلم المستضعفة أمته ماديا المتخاذلة معنويا إلا أن يقبض على دينه ويلتزمه و ينتظر سنة الله الكونية في كل طغيان واستعلاء، لأن القوة لله جميعا.

والحمد لله بدءا وعودا، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ..
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

حجة راضية أبدا

إذا عرفت دخيلة شخص بعد طول الملازمة وتأكد المودة ورفع الكلفة فعلمت كذبه أو غباءه أو إيمانه أو صدقه أو ذكاه أو تظاهر بالتباليه وهو من أذكى الناس فعلمك بذلك يقيني ، وما نازعك في هذا المعتقد فهو لا يزحج عقيدتك ، وأنت لا تنظر في حجة المجادل لتصحح علمك ، وإنما تنظر في حجته لتستبين ما فيها من تمويه إن كانت كاذبة أو تستبين ما فيها من ضعف أو غفلة إن كانت غالطة .

وفي يقينك أن كل ما خالف معتدك في ذلك الرجل لابد أن يكون حدث لصاحبك أو أنه لا يصح لقيامه على حجة كاذبة أو غالطة .

ولا يمكن أن يقوم برهان على زيف معتدك فيه ، لأن ما قام على البرهان لا يسقط بالبرهان !

وإذا علمت درجة الحرارة لمائع معين بضغط معين في زمن معين فقياسك يقيني وكل ما خالف علمك فأنت على يقين بأنه باطل لا تصني له لتصحح قياسك وإنما تصني له لتبين وجه الغلط فيه .

وإذا كنت شاهد عيان لمجرم يغمد خنجره في قلب برىء فأنت على يقين بما حصل وإن بادهاك المحامي بآلاف الحجج .

وأنت لا تصني إلى حجج المحامي لتصحح معلوماتك وإنما تصني لها لتستبين تمويه الكذب فيها أو وجه الغباء منها .

وعلمك بأن ما تشكل مصادفة من حركة غير إرادية لا يعود بنفس الشكل من حركة غير إرادية إلا أن تكون الحركة الأولى مساوية للحركة الثانية مصادفة ، غير أن تعاقب الحركات المتماثلة المنتج لأشكال متماثلة لا يكون إلا بقصد لا مصادفة فيه .

وكل دعوى تعارض معتدك لا تصني لها لتصحح تصورك عن المصادفة وإنما تصني لها لتستبين فساد دعوى المصادفة في المدعى وتقيم الحجة على صحة القصد فيه .

وإذا قام لك البرهان بأن الزعيم الغلاني صادق الولاء لعقيدته وأتمته صادق العداء لعدو عقيدته وأتمته ثم دبّر تدبيرا كانت نتيجته لصالح العدو كخسارة في معركة أو إبرام لماهدة فإنك لا تصني إلى هذه الحادثة لتصحح بها عقيدتك في إخلاص ذلك الزعيم بعد أن قام البرهان اليقيني على إخلاصه ،

وإنما تصني لها لتلتمس لها وجها لا ينافي يقينك بإخلاصه كضعف حيلته أو انخداعه أو سوء تدبيره . ومن عايشته في القرية ولازمته سنين عديدة فعلمت صدقه ولم تجرب عليه كذبة قط ثم قام لك البرهان من إجماع أهل قريتك وجميع داخله ذلك الرجل الصدوق ثم روي عنه كلمة يظهر عند عامة الناس أنها لا تعقل كأنه يخبر بأنه رأى كائنا غريبا لم يره البشر قط فأنت بهذا الخبر لا تراجع يقينك في صدقه بل تحمل الخبر بأنه مكذوب عليه فإن قام لك البرهان بأنه قاله فأنت على تصديقه فيما قال فلا تكلف فكرك مؤونة في الارتداد على إيمانك بصدقه الذي أثبتته البراهين ، بل جهد فكرك أن يؤكد بأن خبره الذي يبدو غير معقول أنه ممكن غير محال إن لم يوجد البرهان على وقوعه .

وكل ما أمكن وقوعه فخبر الصادق برهان كاف على ثبوت وقوعه .

هذه نماذج بسيرة من وقائع كثيرة محصوها : أن ما ثبت بالبرهان لا يمكن أن ينفيه برهان ، بل لابد أن يكون المعارض كذبا متممدا أو شبهة منطقية على خطأ .

وما اعتقدته ببرهان صحيح فأنت على يقين بأنه لن يعارضه برهان صحيح ، لأن العقل والخبرة الحسية العلمية تحيل سلبية البرهان الصحيح لإيجابية برهان صحيح .

إذا صح لك البرهان فأنت على يقين من صدق مدلوله ، وأنت على يقين بأن ما عارضه إما كذب إرادي متممدا ، وإما نظري فكري خاطيء تنظره لتستبين خطأه فقط وأنت على يقين باستبان وجه الخطأ فيه إذا توفرت أهليتك العلمية والنظرية .

وهذه الإيجابية الفكرية حتمية فطرية في الذهن البشري تقوم عليها افتراضات العلم وتنتهي إليها نتائجها .

والفقيه المسلم المؤمن بأن الله حق ، وأن محمدا رسوله حق ، وأن وحيه إليه حق إذا جاءه خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقام له البرهان بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ولم يكن مكذوبا عليه أو منسوباً إليه خطأ وهما فهو على يقين بصدقه في الواقع ومعقوليته وكل ما يدعى على معقولية ذلك الخبر من العقل أو الحس أو الطب أو علم الأحياء أو الزراعة أو الهيئة .. إلخ فهو دعوى كاذبة على العقل والعلم أو دعوى متوهمة فيهما إذا تحققها المختص كشف عن وجه الخطأ فيها .

وإذا صحت دعوى العقل أو العلم ببرهان يقيني وعارضت خبرا منسوباً للشرع فإن الفقيه المسلم لا يكذب شرع ربه لأن إيمانه بشرع ربه قام له ببرهان يقيني بل يستبين بالبرهان العقلي أو العلمي أحد أمرين :

أ — فإما أن يكون الخبر المنسوب إلى الشرع غير ثابت ، وإنما نسب إلى الشرع كذبا أو وهما .

ب — وإما أن يكون للخبر المنسوب إلى الشرع دلالة أخطأنا في فهمها ، وأن تلك الدلالة هي مقتضى البرهان العقلي أو العلمي .

والفقيه المسلم لا يعتبر عقله حكما في الشرع وإنما يفهم شرع ربه بعقله ويميزه ويأخذ من عقله

محجة راضية أبدا

إذا عرفت دخيلة شخص بعد طول الملازمة وتأكد المودة ورفع الكلفة فعلمت كذبه أو غباءه أو إيمانه أو صدقه أو ذكاهه أو تظاهره بالتباليه وهو من أذكى الناس فعلمك بذلك يقيني ، وما نازعك في هذا المعتقد فهو لا يزحزح عقيدتك ، وأنت لا تنظر في حجة المجادل لتصحح علمك ، وإنما تنظر في حجته لتستبين ما فيها من تمويه إن كانت كاذبة أو تستبين ما فيها من ضعف أو غفلة إن كانت غالطة .

وفي يقينك أن كل ما خالف معتدك في ذلك الرجل لابد أن يكون حدث لصاحبك أو أنه لا يصح لقيامه على حجة كاذبة أو غالطة .

ولا يمكن أن يقوم برهان على زيف معتدك فيه ، لأن ما قام على البرهان لا يسقط بالبرهان !

وإذا علمت درجة الحرارة لمائع معين بضغط معين في زمن معين فقياسك يقيني وكل ما خالف علمك فأنت على يقين بأنه باطل لا تصني له لتصحح قياسك وإنما تصني له لتبين وجه الغلط فيه .

وإذا كنت شاهد عيان لمجرم يغمد خنجره في قلب برىء فأنت على يقين بما حصل وإن بادهاك المحامي بآلاف الحجج .

وأنت لا تصني إلى حجج المحامي لتصحح معلوماتك وإنما تصني لها لتستبين تمويه الكذب فيها أو وجه الغباء منها .

وعلمك بأن ما تشكل مصادفة من حركة غير إرادية لا يعود بنفس الشكل من حركة غير إرادية إلا أن تكون الحركة الأولى مساوية للحركة الثانية مصادفة ، غير أن تعاقب الحركات المتماثلة المنتج لأشكال متماثلة لا يكون إلا بقصد لا مصادفة فيه .

وكل دعوى تعارض معتدك لا تصني لها لتصحيح تصورك عن المصادفة وإنما تصني لها لتستبين فساد دعوى المصادفة في المدعى وتقيم الحجة على صحة القصد فيه .

وإذا قام لك البرهان بأن الزعيم الفلاني صادق الولاء لعقيدته وأتمه صادق العداء لعدو عقيدته وأتمه ثم دبر تدبيرا كانت نتيجة لصالح العدو كخسارة في معركة أو إبرام لمعاهدة فإنك لا تصني إلى هذه الحادثة لتصحيح بها عقيدتك في إخلاص ذلك الزعيم بعد أن قام البرهان اليقيني على إخلاصه ،

وإنما تصني لها لتلتبس لها وجهها لا يناني يقينك بإخلاصه كضعف حيلته أو انخداعه أو سوء تدبيره .

ومن عايشته في القرية ولازمته سنين عديدة فعلمت صدقه ولم تجرب عليه كذبة قط ثم قام لك البرهان من إجماع أهل قريتك وجميع داخله ذلك الرجل الصدوق ثم روي عنه كلمة يظهر عند عامة الناس أنها لا تعقل كأنه يخبر بأنه رأى كائنا غريبا لم يره البشر قط فأنت بهذا الخبر لا تراجع يقينك في صدقه بل تحمل الخبر بأنه مكذوب عليه فإن قام لك البرهان بأنه قاله فأنت على تصديقه فيما قال فلا تكلف فكرك مؤونة في الارتداد على إيمانك بصدقه الذي أثبتته البراهين ، بل جهد فكرك أن يؤكد بأن خبره الذي يبدو غير معقول أنه ممكن غير محال إن لم يوجد البرهان على وقوعه .

وكل ما أمكن وقوعه فخبر الصادق برهان كاف على ثبوت وقوعه .

هذه نماذج يسيرة من وقائع كثيرة محصوها : أن ما ثبت بالبرهان لا يمكن أن ينفيه برهان ، بل لابد أن يكون المعارض كذبا متممدا أو شبهة منطوية على خطأ .

وما اعتقدته ببرهان صحيح فأنت على يقين بأنه لن يعارضه برهان صحيح ، لأن العقل والخبرة الحسية العلمية تحيل سلبية البرهان الصحيح لإيجابية برهان صحيح .

إذا صح لك البرهان فأنت على يقين من صدق مدلوله ، وأنت على يقين بأن ما عارضه إما كذب إرادي متممدا ، وإما نظري فكري خاطيء تنظره لتستبين خطأه فقط وأنت على يقين باستبان وجه الخطأ فيه إذا توفرت أهليتك العلمية والنظرية .

وهذه الإيجابية الفكرية حتمية فطرية في الذهن البشري تقوم عليها افتراضات العلم وتنتهي إليها نتائجها .

والفقيه المسلم المؤمن بأن الله حق ، وأن محمدا رسوله حق ، وأن وحيه إليه حق إذا جاءه خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقام له البرهان بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ولم يكن مكذوبا عليه أو منسوبا إليه خطأ وهما فهو على يقين بصدقه في الواقع ومعقوليته وكل ما يدعى على معقولة ذلك الخبر من العقل أو الحس أو الطب أو علم الأحياء أو الزراعة أو الهيئة .. إلخ فهو دعوى كاذبة على العقل والعلم أو دعوى متوهمة فيهما إذا تحققها المختص كشف عن وجه الخطأ فيها .

وإذا صحت دعوى العقل أو العلم ببرهان يقيني وعارضت خبرا منسوبا للشرع فإن الفقيه المسلم لا يكذب شرع ربه لأن إيمانه بشرع ربه قام له ببرهان يقيني بل يستبين بالبرهان العقلي أو العلمي أحد أمرين :

أ — فإما أن يكون الخبر المنسوب إلى الشرع غير ثابت ، وإنما نسب إلى الشرع كذبا أو وهما .

ب — وإما أن يكون للخبر المنسوب إلى الشرع دلالة أخطأنا في فهمها ، وأن تلك الدلالة هي مقتضى البرهان العقلي أو العلمي .

والفقيه المسلم لا يعتبر عقله حكما في الشرع وإنما يفهم شرع ربه بعقله ويميزه و يأخذ من عقله

دلائل الإمكان أو الوجوب لما أخبر الشرع بوقوعه ، و يأخذ من عقله دلائل الامتناع والإحالة لما نفاه الشرع .

إن الفقيه المسلم الذي تربى عقله على العبودية لله وعلم بالبرهان اليقيني أن ربه منزّه عن الكذب والجهل والسهو والظلم فمقيده أن شرع ربه صادق دائما حكيم دائما عدل دائما .

لا بد أن تلتحم العقيدة في مسائل الشرع الجزئية بالعقيدة الأم في جملة الشرع ومنزل الشرع .

إن الإيمان بعدل وحكمة وصدق المسائل الفرعية التي يسميها علماء المسلمين بمسائل الفقه المتعلقة بأعمال المكلفين تحليل عملي تطبيقي للإيمان بالله .

ومن ادعى الإيمان بالله وشرعه وارتد عن الإيمان بمسألة من مسائل الشرع كمعقولية وعدالة القصاص لا يمكن أن يكون مؤمنا بالله ، لأن تكذيب الله في بعض خبره يعني أن في خبر الله صدقا وكذبا فلا بد من مقياس يعرف به الصدق من الكذب غير مجرد ثبوته عن الله .

أما المسلم فمقياس صدق الخبر عنده أن يكون آتيا من عند ربه .

والصادق من لم يكذب مرة واحدة ، والكاذب من كذب مرة واحدة .

والحكيم العليم من لم يجهل قط ، ومن جهل مرة واحدة احتمل منه الجهل أكثر من مرة .

وتفكير المسلم متسق مع هذه الختمية الفكرية لا يمكن أن تضل عنه حقيقة العصمة في كل مسألة من مسائل الشرع .

الفقيه المسلم لا يفتر إيمانه إلى إقامة البرهان من العقل أو الخبرة على عدالة ومعقولية القصاص أو إمكان أو تعين وجود الجن والملائكة والجنة والنار .

بل برهانه أن يثبت له أن ذلك الحكم أو الخبرات من عند ربه فلما ثبت له أن القصاص من دين ربه نظر باستعلاء عقلي مطمئن إلى كل دعوى تعارض معقولية القصاص وهو على ثقة بكذب الدعوى المعارضة أو خطئها كما أنه على ثقة بأنه سيستخرج بعقله ميزة القصاص على كل بديل منه .

إن المسلم إن برهن على ميزة القصاص بعقله وخبرته وخبرة التاريخ فذلك تطوع منه وهو نافلة ، لأن إيمانه بعصمة الشرع قد أراحه .

ولكن مهمته تزييف كل بديل يراد إحلاله مكان نظام الله وهو على ثقة برجحان النظر العقلي والخبرة الحسية بجانبه .

إن المحسنين يدفعون الشبهة بوسائلهم الثقافية ولا يحتاجون إلى هذه الوسائل في تأكيد إيمانهم ، بل مهمتهم تطبيق الشرع وبيانه للناس إمعانا في العبودية لله واستكثارا من الخير .

فإذا وجدت الشبهة صارت تزييفها ضرورة شاغلة عن تطبيق الشرع وبيانه .

والمحسنون من علماء المسلمين منذ جيل الصحابة رضوان الله عليهم يحاولون إذا قدروا على قمع

الشبهة بفعل إرادي لا فكري غير عاجزين عن دفعها بنظر فكري لأن إيمانهم اليقيني بالله وبشرعه يقتضي منهم شغل أعمارهم بالعمل والامتناع فهم مشفقون على وقتهم من الجدل .

وهم لا يتصدون لدفع الشبهة — مع سيطرتهم عليها — إلا إذا وثقوا بجدوى النقاش كأن تكون الشبهة من غائط قاصد للحق غير معاند .

إن الحوار الفكري يقتضي جدلاً ، وهم في غنى عن الجدل بإيمانهم اليقيني ، فالجدل في حياتهم العلمية لغيره لا لذاته حسب الضرورة .

والبرهان على أن العمل هو هدفهم وأن الجدل ضرورة طارئة أن العباد والزهاد والملتزمين عمليا هم الذين لم تلجنهم الضرورة إلى مزيد من الجدل كجيل الصحابة وأئمة المحدثين ، أو ألبأتهم ضرورة العصر إلى الحوار الفكري ولم يتخذوه قصدا كابن تيمية .

أما من اتخذوا الجدل وتشقيق الفكر حرفة وشهوة من أمثال المتكلمين ومن يسمون فلاسفة الإسلام فهم أقل من رجال السلف عملا وعبادة ، بل ربما كان أكثرهم غير ملتزم لدينه عمليا ، لأن ولعه بشهوة الجدل جعل إيمانه إيمانا عقليا خاويا لا إيمانا قلبيا رزينا .

بل ربما كان إيمان بعضهم كإيمان أبي العلاء :

إن صح قولكم فلاست بنادم

أوصح قولي فالخسار عليكم !!

هذه الحقيقة التاريخية عن إيمان المحسنين من المسلمين هي محض الامتناع لقول الله جل جلاله : (والذين يحتاجون في الله من بعد ما استجيب له حاجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد) [سورة الشورى / ١٦] .

نزلت هذه الآية الكريمة في اليهود وقد أرادوا صد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم عن الإسلام ، أو في كفار العرب وقد أرادوا إعادة المسلمين إلى الجاهلية .

وقد سمي الله شبهتهم حجة جريا على أسلوب العرب باعتبار أن قائلها يعتبرونها حجة اعتقادا أو ادعاء .

وعلمنا أنها شبهة لأنها داحضة .

والاستجابة لله تعني الإيمان بالله وبكل ماله من صفات الكمال والإيمان بشرعه ورسوله .

ومن استجاب لله فلن تصده أي شبهة ، بل شبهة المضلل داحضة عند الله بلا ريب ، وهي داحضة في عقل المسلم وفكره .

وهؤلاء الصحابة آمنوا بالبرهان اليقيني الضروري القاطع ، وقد قلت لكم إن ما ثبت ببرهان لا يسقط ببرهان .

دلائل الإمكان أو الوجوب لما أخبر الشرع بوقوعه ، و يأخذ من عقله دلائل الامتناع والإحالة لما نفاه الشرع .

إن الفقيه المسلم الذي تربي عقله على العبودية لله وعلم بالبرهان اليقيني أن ربه منزّه عن الكذب والجهل والسهو والظلم فمقيده أن شرع ربه صادق دائما حكيم دائما عدل دائما .

لا بد أن تلتحم العقيدة في مسائل الشرع الجزئية بالعقيدة الأم في جملة الشرع ومنزل الشرع .

إن الإيمان بعدل وحكمة وصدق المسائل الفرعية التي يسميها علماء المسلمين بمسائل الفقه المتعلقة بأعمال المكلفين تحليل عملي تطبيقي للإيمان بالله .

ومن ادعى الإيمان بالله وشرعه وارتد عن الإيمان بمسألة من مسائل الشرع كمعقولية وعدالة القصاص لا يمكن أن يكون مؤمنا بالله ، لأن تكذيب الله في بعض خبره يعني أن في خبر الله صدقا وكذبا فلا بد من مقياس يعرف به الصدق من الكذب غير مجرد ثبوته عن الله .

أما المسلم فمقياس صدق الخبر عنده أن يكون آتيا من عند ربه .

والصادق من لم يكذب مرة واحدة ، والكاذب من كذب مرة واحدة .

والحكيم العليم من لم يجهل قط ، ومن جهل مرة واحدة احتل منه الجهل أكثر من مرة .

وتفكير المسلم متسق مع هذه الختمية الفكرية لا يمكن أن تضل عنه حقيقة العصمة في كل مسألة من مسائل الشرع .

الفقيه المسلم لا يفتقر إيمانه إلى إقامة البرهان من العقل أو الخبرة على عدالة ومعقولية القصاص أو إمكان أو تعين وجود الجن والملائكة والجنة والنار .

بل برهانه أن يثبت له أن ذلك الحكم أو الخبرات من عند ربه فلما ثبت له أن القصاص من دين ربه نظر باستعلاء عقلي مطمئن إلى كل دعوى تعارض معقولية القصاص وهو على ثقة بكذب الدعوى المعارضة أو خطئها كما أنه على ثقة بأنه سيستخرج بعقله ميزة القصاص على كل بديل منه .

إن المسلم إن برهن على ميزة القصاص بعقله وخبرته وخبرة التاريخ فذلك تطوع منه وهو نافله ، لأن إيمانه بعصمة الشرع قد أراحه .

ولكن مهمته تزييف كل بديل يراد إحلاله مكان نظام الله وهو على ثقة برجحان النظر العقلي والخبرة الحسية بجانبه .

إن المحسنين يدفعون الشبهة بوسائلهم الثقافية ولا يحتاجون إلى هذه الوسائل في تأكيد إيمانهم ، بل مهمتهم تطبيق الشرع وبيانه للناس إمعانا في العبودية لله واستكثارا من الخير .

فإذا وجدت الشبهة صارت تزييفها ضرورة شاغلة عن تطبيق الشرع وبيانه .

والمحسنون من علماء المسلمين منذ جيل الصحابة رضوان الله عليهم يحاولون إذا قدروا على قمع

الشبهة بفعل إرادي لا فكري غير عاجزين عن دفعها بنظر فكري لأن إيمانهم اليقيني بالله وبشرعه يقتضي منهم شغل أعمارهم بالعمل والامتنال فهم مشفقون على وقتهم من الجدل .

وهم لا يتصدون لدفع الشبهة — مع سيطرتهم عليها — إلا إذا وثقوا بجدوى النقاش كأن تكون الشبهة من غالط قاصد للحق غير معاند .

إن الحوار الفكري يقتضي جدلاً ، وهم في غنى عن الجدل بإيمانهم اليقيني ، فالجدل في حياتهم العلمية لغيره لا لذاته حسب الضرورة .

والبرهان على أن العمل هو هدفهم وأن الجدل ضرورة طارئة أن العباد والزهاد والملتزمين عمليا هم الذين لم تلجنهم الضرورة إلى مزيد من الجدل كجيل الصحابة وأئمة المحدثين ، أو ألبائهم ضرورة العصر إلى الحوار الفكري ولم يتخذوه قصدا كابن تيمية .

أما من اتخذوا الجدل وتشقيق الفكر حرفة وشهوة من أمثال المتكلمين ومن يسمون فلاسفة الإسلام فهم أقل من رجال السلف عملا وعبادة ، بل ربما كان أكثرهم غير ملتزم لدينه عمليا ، لأن ولعه بشهوة الجدل جعل إيمانه إيمانا عقليا خاويا لا إيمانا قلبيا رزينا .

بل ربما كان إيمان بعضهم كإيمان أبي العلاء :

إن صح قولكم فلاست بنادم

أوصح قولي فالخسار عليكم !!

هذه الحقيقة التاريخية عن إيمان المحسنين من المسلمين هي محض الامتنال لقول الله جل جلاله : (والذين يحتاجون في الله من بعد ما استجيب له حاجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد) [سورة الشورى / ١٦] .

نزلت هذه الآية الكريمة في اليهود وقد أرادوا صد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم عن الإسلام ، أو في كفار العرب وقد أرادوا إعادة المسلمين إلى الجاهلية .

وقد سمي الله شبهتهم حجة جريا على أسلوب العرب باعتبار أن قائلها يعتبرونها حجة اعتقادا أو ادعاء .

وعلمنا أنها شبهة لأنها داحضة .

والاستجابة لله تعني الإيمان بالله وبكل ماله من صفات الكمال والإيمان بشرعه ورسوله .

ومن استجاب لله فلن تصده أي شبهة ، بل شبهة المضلل داحضة عند الله بلا ريب ، وهي داحضة في عقل المسلم وفكره .

وهؤلاء الصحابة آمنوا بالبرهان اليقيني الضروري القاطع ، وقد قلت لكم إن ما ثبت ببرهان لا يسقط ببرهان .

إذن فكل شبهة لا مجال لها في عقل المسلم ووجدانه فهي داحضة .

لا يستطيع موسوس أن يشكك المسلم في عدالة الرجم ومعقوليته لأن هذا الحكم حكم من فُرج من الإيمان بصدقه وعدله وحكمته .

ولقد فقه شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المعنى النفيس فقال رحمه الله :

(من آمن بالله ورسوله إيمانا تاما ، وعلم مراد الرسول قطعا تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة كما قال تعالى) (٢٠) ١ هـ .

إن في الآية الكريمة مفهومين :

المفهوم الأول : منصوص عليه وهو أن حجة الكافرين داحضة في تدبير الله الكوني فبعد استجابة العصبية المؤمنة لدين الله فلا أثر لحجة الكفار بل أظهر دينه وهم كارهون .

فهذا المفهوم خبر من الله .

المفهوم الثاني : مفهوم مستنبط وهو أن من آمن بالله يجب أن تكون كل شبهة عنده داحضة ، لأن العصبية المؤمنة لما استجابت لله لم تخرج بشبه الكفار فكانت حججهم داحضة في تدبير الله الكوني .

وهذا المعنى هو ما استنبطه شيخ الإسلام ابن تيمية وشرحته لكم في هذا الحديث .

العلم بالوجود والعلم بالكيفية

من الغباء المحض الذي يقع فيه الملحدون غفلة أو تغافلا فرض التلازم بين العلم بوجود الشيء وبين العلم بكيفيته .

وفطرة العقل والخبرة الحسية العلمية ترفض هذا التلازم ، وتقر بأن العلم بكيفية الشيء علم بوجوده وكيفيته ، وأن الجهل بالكيفية لا يقتضي الجهل بالوجود ، بل قد يحصل العلم بوجود الشيء ويقصر عن العلم بكيفيته .

وما غيب عنا كيفيته وعلمنا وجوده قد نعرف كيفيته بالوصف وقد لا نعرفها مطلقا فيكون علمنا إيمانا بالواقع المغيب .

وقد نعلم الكيفية بالحس فنكون مؤمنين بالواقع المشهود .

والعلم بالكيفية ليس هو المميز للحقيقة من الخرافة ، لأن الحقيقة قد تكون في قبضة الحس البشري المحدود وقد تكون مغيبة عنه .

وإنما الإيمان بالخرافة ينحصر في الإيمان بما علم امتناع وجوده ، وإنما كان خرافة لأنه إلغاء للعلم وتعطيل للعقل .

وإنكار الحقيقة جهل ليس بأقل خطرا من الإيمان بالخرافة ، ويكون إنكار الحقيقة بإحالة ما علم وجوده وقطع أحد الاحتمالين عما علم إمكانه .

فصاحب الخرافة مدع لما ليس في الواقع ، والملحد منكر لما هو في الواقع وكلاهما جهل وعناد .

يكون صاحب الخرافة جاهلا إذا لم يعلم بالمانع ، و يكون معاندا إذا تشبث بما يعلم امتناعه .

و يكون الملحد جاهلا إذا لم يعلم بوجود ما أنكره أو إمكانه و يكون معاندا إذا عطل العلم وأسقط مقتضاه .

وما علمنا وجوده بالبرهان ولم نعاين كيفيته قد نعلم صفاته بمفهوم لغوي ولا نعلم كيفية الصفة لأنه لا يوجد في حسنا البشري كيفية مماثلة .

فيكون العلم حينئذ علما بالوجود وعلما بوجود صفات الموجود دون علم بكيفيتها .

إذن فكل شبهة لا مجال لها في عقل المسلم ووجدانه فهي داحضة.

لا يستطيع موسوس أن يشكك المسلم في عدالة الرجم ومعقوليته لأن هذا الحكم حكم من فُرج من الإيمان بصدقه وعدله وحكمته .

ولقد فقه شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المعنى النفيس فقال رحمه الله :

(من آمن بالله ورسوله إيمانا تاما ، وعلم مراد الرسول قطعا تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة كما قال تعالى) (٢٠) ١ هـ .

إن في الآية الكريمة مفهومين :

المفهوم الأول : منصوص عليه وهو أن حجة الكافرين داحضة في تدبير الله الكوني فبعد استجابة العصبة المؤمنة لدين الله فلا أثر لحجة الكفار بل أظهر دينه وهم كارهون .

فهذا المفهوم خبر من الله .

المفهوم الثاني : مفهوم مستنبط وهو أن من آمن بالله يجب أن تكون كل شبهة عنده داحضة ، لأن العصبة المؤمنة لما استجابت لله لم تخرج بشبه الكفار فكانت حجتهم داحضة في تدبير الله الكوني .

وهذا المعنى هو ما استنبطه شيخ الإسلام ابن تيمية وشرحته لكم في هذا الحديث .

العلم بالوجود والعلم بالكيفية

من الغباء المحض الذي يقع فيه الملحدون غفلة أو تغافلا فرض التلازم بين العلم بوجود الشيء وبين العلم بكيفيته .

وفطرة العقل والخبرة الحسية العلمية ترفض هذا التلازم ، وتقر بأن العلم بكيفية الشيء علم بوجوده وكيفيته ، وأن الجهل بالكيفية لا يقتضي الجهل بالوجود ، بل قد يحصل العلم بوجود الشيء ويقصر عن العلم بكيفيته .

وما غيب عنا كيفيته وعلمنا وجوده قد نعرف كيفيته بالوصف وقد لا نعرفها مطلقا فيكون علمنا إيمانا بالواقع المغيب .

وقد نعلم الكيفية بالحس فنكون مؤمنين بالواقع المشهود .

والعلم بالكيفية ليس هو المميز للحقيقة من الخرافة ، لأن الحقيقة قد تكون في قبضة الحس البشري المحدود وقد تكون مغيبة عنه .

وإنما الإيمان بالخرافة ينحصر في الإيمان بما علم امتناع وجوده ، وإنما كان خرافة لأنه إلغاء للعلم وتعطيل للعقل .

وإنكار الحقيقة جهل ليس بأقل خطرا من الإيمان بالخرافة ، ويكون إنكار الحقيقة بإحالة ما علم وجوده وقطع أحد الاحتمالين عما علم إمكانه .

فصاحب الخرافة مدع لما ليس في الواقع ، والملحد منكر لما هو في الواقع وكلاهما جهل وعناد .

يكون صاحب الخرافة جاهلا إذا لم يعلم بالمانع ، و يكون معاندا إذا تشبث بما يعلم امتناعه .

و يكون الملحد جاهلا إذا لم يعلم بوجود ما أنكره أو إمكانه و يكون معاندا إذا عطل العلم وأسقط مقتضاه .

وما علمنا وجوده بالبرهان ولم نعاين كيفيته قد نعلم صفاته بمفهوم لغوي ولا نعلم كيفية الصفة لأنه لا يوجد في حسنا البشري كيفية مماثلة .

فيكون العلم حيثئذ علما بالوجود وعلمنا بوجود صفات الموجود دون علم بكيفيتها .

وإنما قلت العلم بالوجود وصفات الموجود لا يلزم منه العلم بالكيفية وصفا أو معاينة لثلاثة أسباب:

أولها : من واقع تحليلنا لمعرفتنا البشرية فثمة أشياء عرفنا وجودها قبل أن نعرف كيفيتها، وثمة أشياء يقر العلم الحديث بمعرفة وجودها ولا يزال مجهول كيفيتها.

وثانيها: أن ما يعلمه الإنسان بحسه بين مد وجزر خلال مرحلة العمر منذ رحمة المهد إلى وحشة اللحد.

فهو يعلم في سن اليافع ما لا يعلمه في سن الطفولة و يعلم بالتعلم ما لا يعلمه في عهد الأمية و يعلم كثيرا ويموت وهو لا يعلم أشياء أكثر. وإذن فالوجود ليس محصورا في الحس البشري، وإنما في وسع الحس البشري بعض الموجودات.

وثالثها: أن الحس فيما شاهده علم بأن الموجودات مختلفة وربما عز الأنموذج لأحد الموجودات المحسوسة بأنموذج محسوس أيضا.

وإذا فما غيبت كيفيته عن الحس البشري ليس من الشرط أن يكون له في الوجود المحسوس ما يقارب صفته، ولهذا سهل على المؤمن أن يتصور في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بقلب بشر.

الفرا الكريم

لست أحب المكابرة لا عابثا ولا جادا.

ولكنني أشهد غلصا أن طغيان الذكاء في هذا العصر الحديث لعثم السجية العربية، وأو بأ رياض القلوب، وأفسد إحماض المجالس.

وقد مربى حين من الدهر كنت فيه أندروش وأتساذج وأتغابي لأروض قلوب الأحبة بخصلة عربية شهمة كريمة تجدد الفراء الكريم، ولا تستحمد الذكي الثعلبي في كل المواقف.

فإن وجدت متغابيا فرشت له خريطة العقل بيضاء نقية كما عهدتها (جون لوك)!!

وظننت أنني رضت عقولا لا يستهان بها، ولكم تخرجت في نفسي وتتمت بعبارة: اللهم أحسن طويتي، اللهم لا تجعلني من الماكرين، اللهم لا تفضح دروشتي الظاهرية بثعلبية خبيثة!!

فلما جهرتني أنوار الذكاء البشري الصارخة أيقنت بأنني درو يش على حقيقتي.

وعلمت أن (العاقل) الذي يحكم في شؤون القرية، و يقتاد — بالبناء للمجهول — مع لجان الخبرة ليس هو الذكي.

وعلمت أن الأصلح مفلطح الجمجمة القابع بين الطروس ليس هو الذكي.

وعلمت أن الأمر الناهي على كراسي الإدارة ليس هو الذكي.

وعلمت أن من يأتيه رزقه رغدا ويحف به رجال السماط ليس هو الذكي.

وإنما وجدت الذكاء الجهنمي المتوقد عند ذوي عيون شهب وسواعد عارية من صعلوك وسوقي وفداد وشريطي وزبال.

لديهم ذكاء ليس عند جهاذة النظر وعباقرة العلم وعنكي الإدارة.

وقد عوضهم الله بالذكاء عما هم فيه من كد العيش وشح القوت وعثور الحظ.

أليس الذكاء ها هنا نعمة لا نعمة؟!!

هذه واحدة فاحفظها.

وقد كانت مجالس القوم — قبل طغيان الذكاء — تحفل بالمتعة البرينة المريحة للأعصاب بكل

وإنما قلت العلم بالوجود وصفات الموجود لا يلزم منه العلم بالكيفية وصفاً أو معاينة لثلاثة أسباب:

أولها : من واقع تحليلنا لمعرفتنا البشرية ثمة أشياء عرفنا وجودها قبل أن نعرف كيفيتها، وثمة أشياء يقر العلم الحديث بمعرفة وجودها ولا يزال يحجل كيفيتها.

وثانيها: أن ما يعلمه الإنسان بحسه بين مد وجزر خلال مرحلة العمر منذ رحمة المهد إلى وحشة اللحد.

فهو يعلم في سن اليافع ما لا يعلمه في سن الطفولة و يعلم بالتعلم ما لا يعلمه في عهد الأمية و يعلم كثيراً ويموت وهو لا يعلم أشياء أكثر. وإذن فالوجود ليس محصوراً في الحس البشري، وإنما في وسع الحس البشري بعض الموجودات.

وثالثها: أن الحس فيما شاهده علم بأن الموجودات مختلفة وربما عز الأنموذج لأحد الموجودات المحسوسة بأنموذج محسوس أيضاً.

وإذا فما غيبت كيفيته عن الحس البشري ليس من الشرط أن يكون له في الموجود المحسوس ما يقارب صفته، ولهذا سهل على المؤمن أن يتصور في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بقلب بشر.

الفرا الكريم

لست أحب المكابرة لا عابثاً ولا جاداً.

ولكنني أشهد غلصاً أن طغيان الذكاء في هذا العصر الحديث لعثم السجية العربية، وأوبأ رياض القلوب، وأفسد إحماض المجالس.

وقد مر بي حين من الدهر كنت فيه أندروش وأتساذج وأتغابي لأروض قلوب الأحبة بخصلة عربية شهمة كريمة تجدد الفرا الكريم، ولا تستحمد الذكي الثعلبي في كل المواقف.

فإن وجدت متغابياً فرشت له خريطة العقل بيضاء نقية كما عهدتها (جون لوك)!!

وظننت أنني رضت عقولاً لا يستهان بها، ولكم تخرجت في نفسي وتتمت بعبارة: اللهم أحسن طويتي، اللهم لا تجعلني من الماكرين، اللهم لا تفضح دروشتي الظاهرية بثعلبية خبيثة!!

فلما جهرتني أنوار الذكاء البشري الصارخة أيقنت بأنني درو يش على حقيقتي.

وعلمت أن (العاقل) الذي يحكم في شؤون القرية، و يقناد — بالبناء للمجهول — مع لجان الخبرة ليس هو الذكي.

وعلمت أن الأصلع مفلطح الجمجمة القابع بين الطروس ليس هو الذكي.

وعلمت أن الأمر الناهي على كراسي الإدارة ليس هو الذكي.

وعلمت أن من يأتيه رزقه رغداً ويحف به رجال السباط ليس هو الذكي.

وإنما وجدت الذكاء الجهنمي المتوقد عند ذوي عيون شهب وسواعد غارية من صعلوك وسوقي وفداد وشريطي وزبال.

لديهم ذكاء ليس عند جهابذة النظر وعباقره العلم ومحنكي الإدارة.

وقد عوضهم الله بالذكاء عما هم فيه من كد العيش وشح القوت وعنور الحظ.

أليس الذكاء ها هنا نعمة لا نعمة؟!

هذه واحدة فاحفظها.

وقد كانت مجالس القوم — قبل طغيان الذكاء — تحفل بالمتعة البريئة المريحة للأعصاب بكل

نادرة سطحية نحسبها من أعماق النكتة والفكاهة، فلما تسلط الذكاء على حياتنا الاجتماعية أصبح كل شيء سطحيًا، وعز على النديم أن يشيع ذلك الذكاء بفكاهة ترضيه، لأن السر المثير في الطرفة والنادرة والتعمية أصبح مفصوحًا بمجاهر الذكاء التي أحرقت كل بواعث المتعة.

فهذه ثانية!!

وكان الأديب والنديم يتخيل نماذج تقريبية للواقع المحسوس ليغذيها بعناصر خيالية مثيرة مطربة.

وكان من يدل بهذه الملكة يدل بالإعجاز.

ولكن ذكاء الممثل والقاص والروائي والمخرج والمشهد—في هذا العصر عصر طغيان الذكاء—قتل ذلك الإدلال كله، واستهلك كل عنصر أنموذجي متخيل، وأصبح كل أنموذج إيمائي نادر من حياتنا العادية فاقدًا لعنصر الإثارة، وإن كان في السابق مما لا يحلم به.

ولقد دلل عبقري الدنيا أبو محمد ابن حزم على أن (الشيء إذا تجاوز حده انقلب إلى ضده) بظاهرة الثلج والجليد إذا لبث في كف القابض عمل عمل الجمر.

وأتوقع يوما يطلب فيه المشاهد من القاص والروائي والممثل والمسرحي أن يريه الواقع كما هو دون أي عنصر خيالي أو أنموذج حالم.

فهذه ثالثة.

ورأيت عقرب السحرة العربية يدور على معان ضمنيتها معجمات اللغة لمادة (غر) بالغين المنقوطة والراء المهملة المضعفة.

فكنوا بأبي الأغر، وسموا غريرا، ومدحوا المؤمن بأنه غر كريم.

قال الله سبحانه وتعالى عن رسوله محمد صلى الله عليه وسلم:

(وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا، فلما نبأت به وأظهره الله عليه: عرف بعضه وأعرض عن بعض) [سورة التحريم/ ٣].

فرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتقص عتابه لزوجته أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها، بل عاتبها في بعض ما أذاعته من سره، وأغضى إغضاء العارف عن بقية الذنب.

والذي نفس أبي عبد الرحمن بيده إن هذه لصفة الغر الكريم، ولهذا قال بعض العارفين:

(ما تقصى—بتشديد الصاد—كريم قط).

ثم استدل بقوله تعالى: (عرف بعضه وأعرض عن بعض).

بيد أن سماجة الذكاء المعاصر قطعت هذا الجانب من كرم النفس وأريحية العرب، فصارت شيمة المعاصر أن يتقصى التوافه ليدل بذكائه.

وما فعلوه (ذكاء) فحسب.

وما فعله الأسلاف ذكاء وزكاء معا—بالذال المنقوطة في الأول، والراء المنقوطة في الثانية—.

هذه رابعة، وهي القاصمة.

فإن كان المعاصر منع ذكاء لا يستطيع التخلص من حدثه—وهي ظاهرة مشهودة في أطفال اليوم—فلا بد من حرية إرادية في التغابي والتغافل لا عن ثعلبية ومخاتلة، ولكن بالتطبيع بسجية الغر الكريم.

والإصرار على الإدلال بالذكاء يولد العناد والشح.

وإن القلوب لا تستلان، وإن الأريحية لا تستدر:

أ — إلا بذكاء متغاب.

ب — وتركية للذكي المتغابي!

وما ينبؤكم مثل خبير، والله المستعان.

نادرة سطحية نحسبها من أعماق النكتة والفكاهة، فلما تسلط الذكاء على حياتنا الاجتماعية أصبح كل شيء سطحيًا، وعز على النديم أن يشيع ذلك الذكاء بفكاهة ترضيه، لأن السر المثير في الطرفة والنادرة والتنمية أصبح مفضوحًا بمجاهر الذكاء التي أحرقت كل بواعث المتعة.

فهذه ثانية!!

وكان الأديب والنديم يتخيل نماذج تقريبية للواقع المحسوس ليغذيها بعناصر خيالية مثيرة مطربة.

وكان من يدل بهذه الملكة يدل بالإعجاز.

ولكن ذكاء الممثل والقاص والروائي والمخرج والمشهد—في هذا العصر عصر طغيان الذكاء— قتل ذلك الإدلال كله، واستهلك كل عنصر أنموذجي متخيل، وأصبح كل أنموذج إيحائي نادر من حياتنا العادية فاقدًا لعنصر الإثارة، وإن كان في السابق مما لا يعلم به.

ولقد دلل عبقري الدنيا أبو محمد ابن حزم على أن (الشيء إذا تجاوز حده انقلب إلى ضده) بظاهرة الثلج والجليد إذا لبث في كف القابض عمل عمل الجمر.

وأتوقع يوما يطلب فيه المشاهد من القاص والروائي والممثل والمسرحي أن يريه الواقع كما هو دون أي عنصر خيالي أو أنموذج حالم.

فهذه ثالثة.

ورأيت عقرب السحبة العربية يدور على معان ضمنيتها معجمات اللغة لمادة (غر) بالغين المنقوطة والراء المهملة المضعفة.

فكنوا بأبي الأغر، وسموا غريرا، ومدحوا المؤمن بأنه غر كريم.

قال الله سبحانه وتعالى عن رسوله محمد صلى الله عليه وسلم:

(وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثًا، فلما نبأت به وأظهره الله عليه: عرف بعضه وأعرض عن بعض) [سورة التحريم/ ٣].

فرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتقص عتابه لزوجته أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها، بل عاتبها في بعض ما أذاعته من سره، وأغضى إغضاء العارف عن بقية الذنب.

والذي نفس أبي عبد الرحمن بيده إن هذه لصفة الغر الكريم، ولهذا قال بعض العارفين:

(ما تقصى—بتشديد الصاد—كريم قط).

ثم استدل بقوله تعالى: (عرف بعضه وأعرض عن بعض).

بيد أن سماجة الذكاء المعاصر قطعت هذا الجانب من كرم النفس وأريحية العرب، فصارت شيمة المعاصر أن يتقصى التوافه ليدل بذكائه.

وما فعلوه (ذكاء) فحسب.

وما فعله الأسلاف ذكاء وزكاء معا—بالذال المنقوطة في الأول، والزاء المنقوطة في الثانية—.

هذه رابعة، وهي القاصمة.

فإن كان المعاصر منح ذكاء لا يستطيع التخلص من حدثه—وهي ظاهرة مشهودة في أطفال اليوم— فلا بد من حرية إرادية في التغابي والتغافل لا عن ثعلبية وغائلة، ولكن بالتطبيع بسجية الغر الكريم.

والإصرار على الإدلال بالذكاء يولد العناد والشح.

وإن القلوب لا تستلان، وإن الأريحية لا تستدر:

أ — إلا بذكاء متغاب.

ب — وتركية للذكي المتغابي!

وما ينبؤكم مثل خير، والله المستعان.

مدلول أفعل

صيغة (أفعل) على بابها في الأكثر.

قال أبو عبد الرحمن: وقد ترد ولا يراد بها إلا الوصف دون المفاضلة، والنحاة مولعون بترديد قول الفرزدق:

إن الذي سمك السماء بنى لنا
بيتاً دعائمه أعز وأطول

وقبله الشنفرى قال:

وإن مدت الأيدي إلي الزاد لم أكن
بأعجلهم إذا أجشع القوم أعجل

قالوا: المراد عزيزة وطويلة وعجل.

قال أبو عبد الرحمن: ولم نجد عند النحاة ضابطاً لما هو على غير بابها، وإنما قال المبرد: ينقاس هذا الباب.

أي يقاس على الشواهد التي لم ترد فيها (أفعل) على بابها.

قال أبو عبد الرحمن ابن عمر: الأصل في (أفعل) أن تأتي للتفضيل، وهذا من دلالة الصيغ.

وترد للوصف كأحول وأبخر وأعرج وأكثع وأحمر.

والضابط بين الوصفية والتفاضل هو مراد المتكلم، لأن معاني اللغة — مفردة، وصيغة، ورابطة — عامة وسية إلا أن مراد المتكلم هو الذي يختص عموم الاستعمال.

ومراد المتكلم يعرف بدلالة السياق والقرائن ومعهود حاله.

فإن صح — مثلاً — أنه ليس في مراد المتكلم (مفضول) ميز عنه (بأفعل) فأفعل للوصف لا للتفضيل.

قال أبو عبد الرحمن: وعلى هذه القاعدة النفيسة نحاسب النحاة في شواهدهم فنقول:

يا هؤلاء من قال لكم إن الفرزدق أراد الوصف دون المفاضلة؟

لعمرك الله لقد أفسدتم بلاغة الشعر، فلو أراد الفرزدق بمجرد الوصف لما شفى مراده من خصمه جرير اليربوعي.

إنما أراد المفاضلة بيقين، والبرهان على ذلك قوله فيما بعد:

لا يحتبي بفناء بيتك مثلهم

أبدا إذا عد الفعال الأفضل

وإنما ضلل هؤلاء النحاة المساكين أنهم توهموا سريان التفضيل إلى (بناء السماء)!!

فإن كان هذا وسواسهم فقد أبعدوا النجعة.

فحق على النحوي أن يكون أدبياً (فنانا بطبعه) قبل أن يكون نحوياً.

ثم تأتي إلى بيت الشنفرى فلا نجد لأولئك حجة في صرفهم (أفعل) عن بابها إلا أنهم قالوا:

لو أراد الشنفرى المفاضلة لكان سريعاً إلى الأكل، لأنه نفى الفضل ولم ينف الأكل.

قال أبو عبد الرحمن: لا دردر — درالأولى فعل، والثانية اسم — النحاة لقد أفسدوا كلام العرب ظاهراً وباطناً.

أما الظاهر فهو الضمير المتصل بأعجل، وهذا الضمير يعود إلى المفضولين، وهم من يدون أيديهم.

فكيف نلغي مدلول الصيغة في الأصل، ونلغي القرينة الدالة على الأصل بمجرد الدعوى.

وأما الباطن فهو أن الشنفرى لا يفخر بأنه لا يأكل، فليس هو من خلق الله الذين جعل زادهم تسيحاً، وليس هو من الضباب التي تستعيض بالهواء إذا أخرجها الدهر وحر الصيف من أجحارها.

وإنما أراد أنه آخر من يأكل، وهذا يعني نفي الفضل وبقاء الأصل.

وتبع الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد — رحمه الله — أولئك النحاة في وهمهم وزاد دعوى ثانية إذ جعل (أعجل) آخر البيت ليست على بابها أيضاً.

فقال: (أعجل) هو صفة مشبهة بمعنى عجل، وليس أفعل تفضيل، لأن المعنى بأباه، إذ ليس مراده أن الأشد عجلة هو الجشع ولكن غرضه أن يقول:

إن من يحدث منه مجرد العجلة إلى الطعام هو الجشع فافهم ذلك). ١ هـ.

قال أبو عبد الرحمن: نعم فهمناه، ولكن هذا المفهوم خطأ، ومربط الفرس عند قوله: (ولكن غرضه!!).

مدلول أفعل

صيغة (أفعل) على بابها في الأكثر.

قال أبو عبد الرحمن: وقد ترد ولا يراد بها إلا الوصف دون المفاضلة، والنحاة مولعون بترديد قول الفرزدق:

إن الذي سمك السماء بنى لنا
بيتاً دعائمه أعز وأطول

وقبله الشنفرى قال:

وإن مدت الأيدي إلي الزاد لم أكن
بأعجلهم إذا أجشع القوم أعجل

قالوا: المراد عزيزة وطويلة وعجل.

قال أبو عبد الرحمن: ولم نجد عند النحاة ضابطاً لما هو على غير بابها، وإنما قال المبرد: ينقاس هذا الباب.

أي يقاس على الشواهد التي لم ترد فيها (أفعل) على بابها.

قال أبو عبد الرحمن ابن عمر: الأصل في (أفعل) أن تأتي للتفضيل، وهذا من دلالة الصيغ.

وترد للوصف كأحول وأبخر وأعرج وأكثع وأحمر.

والضابط بين الوصفية والتفاضل هو مراد المتكلم، لأن معاني اللغة — مفردة، وصيغة، ورابطة — عامة وسية إلا أن مراد المتكلم هو الذي يختص عموم الاستعمال.

ومراد المتكلم يعرف بدلالة السياق والقرائن ومعهود حاله.

فإن صح — مثلاً — أنه ليس في مراد المتكلم (مفضول) ميز عنه (بأفعل) فأفعل للوصف لا للتفضيل.

قال أبو عبد الرحمن: وعلى هذه القاعدة النفيسة نحاسب النحاة في شواهدهم فنقول:

يا هؤلاء من قال لكم إن الفرزدق أراد الوصف دون المفاضلة؟

لعمري لقد أفسدتم بلاغة الشعر، فلو أراد الفرزدق بمجرد الوصف لما شفى مراده من خصمه جرير اليربوعي.

إنما أراد المفاضلة بيقين، والبرهان على ذلك قوله فيما بعد:

لا يحتبي بفناء بيتك مثلهم

أبدا إذا عد الفعال الأفضل

وإنما ضلل هؤلاء النحاة المساكين أنهم توهموا سريان التفضيل إلى (بناء السماء)!!

فإن كان هذا وسواسهم فقد أبعدوا النجعة.

فحق على النحوي أن يكون أدبياً (فنانا بطبعه) قبل أن يكون نحوياً.

ثم تأتي إلى بيت الشنفرى فلا نجد لأولئك حجة في صرفهم (أفعل) عن بابها إلا أنهم قالوا:

لو أراد الشنفرى المفاضلة لكان سريعاً إلى الأكل، لأنه نفى الفضل ولم ينف الأصل.

قال أبو عبد الرحمن: لا دردر — درالأولى فعل، والثانية اسم — النحاة لقد أفسدوا كلام العرب ظاهراً وباطناً.

أما الظاهر فهو الضمير المتصل بأعجل، وهذا الضمير يعود إلى المفضولين، وهم من يدون أيديهم.

فكيف نلغي مدلول الصيغة في الأصل، ونلغي القرينة الدالة على الأصل بمجرد الدعوى.

وأما الباطن فهو أن الشنفرى لا يفخر بأنه لا يأكل، فليس هو من خلق الله الذين جعل زادهم تسيحاً، وليس هو من الضباب التي تستعيض بالهواء إذا أخرجها الدهر وحر الصيف من أجحارها.

وإنما أراد أنه آخر من يأكل، وهذا يعني نفي الفضل وبقاء الأصل.

وتبع الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد — رحمه الله — أولئك النحاة في وهمهم وزاد دعوى ثانية إذ جعل (أعجل) آخر البيت ليست على بابها أيضاً.

فقال: (أعجل) هو صفة مشبهة بمعنى عجل، وليس أفعل تفضيل، لأن المعنى يابأه، إذ ليس مراده أن الأشد عجلة هو الجشع ولكن غرضه أن يقول:

إن من يحدث منه مجرد العجلة إلى الطعام هو الجشع فافهم ذلك). اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: نعم فهمناه، ولكن هذا المفهوم خطأ، ومربط الفرس عند قوله: (ولكن غرضه!!).

لأن هذا هو محل الدعوى العارية من البرهان.

قال أبو عبد الرحمن: لا شيء يوصف بالأعجل إلا بالنسبة إلى شيء آخر، وهذا أمر استوفاه المنطقيون في باب الإضافة ومنهم إمامنا أبو محمد ابن حزم في كتابه التقريب.

قال أبو عبد الرحمن: ولا معنى للأعجل إلا بنسبتين:

إحداهما: مألوف العادة: أي أعجل هو وحده إلى طعامه بخلاف مألوف عادته هو أو بخلاف مألوف عادة غيره ممن يغالب جوعه.

فهذا تفضيل حقيقة ولكنه يسمى وصفا في النحو.

والشغرى لم يرد هذا المعنى، لأنه صرح بالفضل.

وأخرهما: من يشاركه صفة الإعجال، وهذا هو التفضيل حقيقة في علم النحو، وهذا ما أراده الشغرى يبين لأنه ذكر المشاركين إظهارا وهم مادو أيديهم إلى الزاد، ثم ذكرهم إضرارا ووصل ذلك بصيغة أفضل فأنجلى الإشكال بحمد الله، والحق أبلغ والباطل للجلج.

وقول الشيخ عبد الحميد—رحمه الله—: (إن من يحدث منه مجرد العجلة فهو الجشع) اهـ: تفسير لا تفرقه اللغة، لأنه لا يوصف بالعجلة إلا من كان وحده بفعله.

أما من شارك غيره في الفعل فلا بد أن يوصف بالأعجل أو المساوي أو الأبطأ ولا يوجد احتمال رابع.

وأیضا فلا يوصف بالجشع في لغة العرب إلا بشرطين:

أولهما: أن يأخذ نصيبه.

وثانيهما: أن يأخذ نصيب غيره.

ولهذا عبر اللغويون عن الجشع بأشد الحرص.

فصح بهذا أن أعجل في بيت الشغرى على بابها.

ولم يكتف النحاة بالتخطي في كلام العرب بل تخطوا في كلام الله فأوردوا قول الله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) [سورة الروم/ ٢٧].

قالوا (أهون) ليست على بابها، وإنما المعنى هين.

وأول من قال ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى رحمه الله صديق أبي نواس، وكان أبو نواس يأخذ أبا عبيدة يقوده إلى المسجد لما كبر وعمي، وهو الذي رقى على أكتاف أبي عبيدة وعى لوحة على باب المسجد فيها.

(صلى الإلاه... إلخ).

إلا أنه لم يح الطاء وهي الطامة.

قال أبو عبد الرحمن: لقد زادني حبا لأبي نواس أنه يذهب إلى المسجد ويقود غيره جزاء الله خيرا.

وأوردوا قوله تعالى: (ربكم أعلم بكم) [سورة الإسراء/ ٥٤].

وقالوا: المعنى عالم بكم، ويا ليتهم قالوا: عليما بكم.

قال أبو عبد الرحمن: تالله ما فهموا كلام الله على وجهه.

والصواب أن (أهون) على بابها وهو التفضيل وهو أن المعاد أهون من الخلق، ذلك أن ظاهر صيغة أفعل بمعنى أفضل، ثم تأكد هذا الأصل بذكر الطرفين وهما الخلق والإعادة، وإذن فلا يجوز صرف كلام الله عن ظاهره بالدعوى، بل لابد من برهان ولا برهان لهم.

وليس من اللازم أن يكون الخلق صعب على الله—جل وعلا من وساوس الظنون—إذا كانت الإعادة أهون وذلك لثلاثة براهين ضرورية:

أولها: أنه قام البرهان من الشرع والعقل على أن الله لا يعجزه شيء، وأنه يقول للشيء كن فيكون.

فانتفت بهذا دعوى (الصعب) في حق الله جل جلاله.

وثانيها: أن إثبات الأفضل لا يعني نفي المفضل بل يعني إثبات المفضل وزيادة. وإذن فأهون لا تنفي هين.

وثالثها: أن العرب في لغتهم ينزلون الكلام على معهود مراد المتكلم، وعلى معهود فهم المخاطب.

والمخاطبون—وهم البشر المخلوقون—يرون بتفكيرهم أن الإعادة أهون من الخلق فخطبهم الله على معهود تفكيرهم بأن الإعادة أهون عليه، وكل عليه هين جل جلاله.

فإن قال متكلف: كلام الله يجب أن يفسر بكلامه، والله جل جلاله لما بين أن ولادة العاقر أسهل من بدء الخلق: ورد نص كلامه تعالى بكلمة هين.

قال تعالى حاكيا عن زكريا عليه السلام:

(قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتياه قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) [سورة مريم/ ٨—٩].

قال أبو عبد الرحمن: في هذا وهم من وجهين:

أولهما: أن ورود (الأهون) إثبات للهين لأن الأهون أكثر معنى.

لأن هذا هو محل الدعوى العارية من البرهان.

قال أبو عبد الرحمن: لا شيء يوصف بالأعجل إلا بالنسبة إلى شيء آخر، وهذا أمر استوفاه المنطقيون في باب الإضافة ومنهم إمامنا أبو محمد ابن حزم في كتابه التقريب.

قال أبو عبد الرحمن: ولا معنى للأعجل إلا بنسبتين:

إحداهما: مألوف العادة: أي أعجل هو وحده إلى طعامه بخلاف مألوف عادته هو أو بخلاف مألوف عادة غيره ممن يقالب جوعه.

فهذا تفضيل حقيقة ولكنه يسمى وصفا في النحو.

والشغرى لم يرد هذا المعنى، لأنه صرح بالفضل.

وأخرهما: من يشاركه صفة الإعجال، وهذا هو التفضيل حقيقة في علم النحو، وهذا ما أراده الشغرى يبين لأنه ذكر المشاركين إظهارا وهم مادو أيديهم إلى الزاد، ثم ذكرهم إضمارا ووصل ذلك بصيغة أفضل فأنجلى الإشكال بحمد الله، والحق أبلغ والباطل للجلج.

وقول الشيخ عبد الحميد—رحمه الله—: (إن من يحدث منه مجرد العجلة فهو الجشع) اهـ: تفسير لا تفره اللغة، لأنه لا يوصف بالعجلة إلا من كان وحده بفعله.

أما من شاركه غيره في الفعل فلا بد أن يوصف بالأعجل أو المساوي أو الأبطأ ولا يوجد احتمال رابع.

وأیضا فلا يوصف بالجشع في لغة العرب إلا بشرطين:

أولهما: أن يأخذ نصيبه.

وثانيهما: أن يأخذ نصيب غيره.

ولهذا عبر اللغويون عن الجشع بأشد الحرص.

فصح بهذا أن أعجل في بيت الشغرى على بابها.

ولم يكتف النحاة بالتخط في كلام العرب بل تخطوا في كلام الله فأوردوا قول الله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) [سورة الروم / ٢٧].

قالوا (أهون) ليست على بابها، وإنما المعنى هين.

وأول من قال ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى رحمه الله صديق أبي نواس، وكان أبو نواس يأخذ أبا عبيدة يقوده إلى المسجد لما كبر وعمي، وهو الذي رقى على أكتاف أبي عبيدة وعى لوحة على باب المسجد فيها.

(صلى الإلاه... إلخ).

إلا أنه لم يح الطاء وهي الطامة.

قال أبو عبد الرحمن: لقد زادني حبا لأبي نواس أنه يذهب إلى المسجد و يقود غيره جزاء الله خيرا.

وأوردوا قوله تعالى: (ربكم أعلم بكم) [سورة الإسراء / ٥٤].

وقالوا: المعنى عالم بكم، و ياليتهم قالوا: عليما بكم.

قال أبو عبد الرحمن: تالله ما فهموا كلام الله على وجهه.

والصواب أن (أهون) على بابها وهو التفضيل وهو أن المعاد أهون من الخلق، ذلك أن ظاهر صيغة أفعل بمعنى أفضل، ثم تأكد هذا الأصل بذكر الطرفين وهما الخلق والإعادة، وإذن فلا يجوز صرف كلام الله عن ظاهره بالدعوى، بل لابد من برهان ولا برهان لهم.

وليس من اللازم أن يكون الخلق صعب على الله—جل وعلا من وساوس الظنون—إذا كانت الإعادة أهون وذلك لثلاثة براهين ضرورية:

أولها: أنه قام البرهان من الشرع والعقل على أن الله لا يعجزه شيء، وأنه يقول للشيء كن فيكون.

فانتفت بهذا دعوى (الصعب) في حق الله جل جلاله.

وثانيها: أن إثبات الأفضل لا يعني نفي المفضل بل يعني إثبات المفضل وزيادة. وإذن فأهون لا تنفي هين.

وثالثها: أن العرب في لغتهم ينزلون الكلام على معهود مراد المتكلم، وعلى معهود فهم المخاطب.

والمخاطبون—وهم البشر المخلوقون—يرون بتفكيرهم أن الإعادة أهون من الخلق فخاطبهم الله على معهود تفكيرهم بأن الإعادة أهون عليه، وكل عليه هين جل جلاله.

فإن قال متكلف: كلام الله يجب أن يفسر بكلامه، والله جل جلاله لما بين أن ولادة العاقر أسهل من بدء الخلق: ورد نص كلامه تعالى بكلمة هين.

قال تعالى حاكيا عن زكريا عليه السلام:

(قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتياه قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) [سورة مريم / ٨—٩].

قال أبو عبد الرحمن: في هذا وهم من وجهين:

أولهما: أن ورود (الأهون) إثبات للهين لأن الأهون أكثر معنى.

وبعكس ذلك ورود (الهيـن) لا يقتضي معنى (الأهون)، بل الهيـن أقل معنى من الأهون.

إذن يشمل —بالبناء للمجهول— معنى (الهيـن) بالأهون، ولا يحمل الأهون على الهيـن. وثانيهما: أن كلام الله يفسر بكلام الله قاعدة صحيحة ولكنها ليست على إطلاقها، وإنما ذلك حينما تتوارد النصوص على مفهوم واحد، والمفهوم ها هنا مختلف. ووجه ذلك الاختلاف أن الإعادة أسهل من الخلق فوردت حينئذ صيغة (أفعل).

أما إنجاب العاقر فهو خلق ابتداء، وإذن فمعنى (خلقتك من قبل) مساوية لإنجاب العاقر فوردت صيغة هيـن.

فإن قيل كيف تكون (أصغر) صيغة تفضيل والفضل للأكبر؟

قلت: قول القائل: أنا أصغر من فلان —يساوي: فلان أكبر مني.

وهذا شبه بما يسمى في المنطق بالمتلازمات.

فإذا فضلتني إنسان بمعنى فقد فضلك بضمه.

ولهذا عبروا عن (أفعل) بأنه وصف دال على زيادة صاحبه في أصل الفعل.

والزيادة هنا معنوية وهو هدف المتكلم إلى دعوى الصغر، فهذه الدعوى فعل مجاز.

من أخبار غندر

هو الحافظ الجليل محمد بن جعفر الهذلي ولاء شيخ الإمام أحمد بن حنبل.

كان رحمه الله كثير الشغب على ابن جريح فسماه غندرا.

وأهل الحجاز يسمون صاحب الشغب غندرا.

قال ابن معين رحمه الله: اشترى غندر سمكا وقال لأهله: أصلحوه ونام.

فأكلوا السمك ولطخوا يده فلما انتبه قال:

هاتوا السمك؟!

فقالوا: قد أكلت!!

قال: لا.

قالوا: شم يدك؟!

ففعل، فقال:

صدقتم ولكني ما شبع!!

قال أبو عبد الرحمن: هذه من غفلات الكرام الذين طبعهم الله على سلامة القلوب.

وقريب من هذه الغفلة ما حدث به أبو عمار عبد العزيز الرفاعي وكنت أسمع أن ضياء الدين رجب — رحمه الله — استقدم ضيفا صديقا إلى منزله ليتناول معه الغداء كالعادة ظهرا، فأنزله في مجلس الرجال وصعد إلى أعلى المنزل فغير ملابسه وتناول الغداء مع أهله ناسيا أن معه ضيفا، ثم صلى العصر ونام نوما هنيئا إلى المغرب فتناول ملابسه ونزل ليخرج فوجد ضيفه قد شبع نوما ولم يشبع زادا.

انتهى حديث الرفاعي فلنعد إلى ابن معين.

قال ابن معين: قدمنا على غندر فقال:

لا أحدثكم حتى تمشوا خلفي فيراكم أهل السوق فيكرموني!!

وبعكس ذلك ورود (المين) لا يقتضي معنى (الأهون)، بل المين أقل معنى من الأهون.

إذن يشمل — بالبناء للمجهول — معنى (المين) بالأهون، ولا يحمل الأهون على المين. وثانيهما: أن كلام الله يفسر بكلام الله قاعدة صحيحة ولكنها ليست على إطلاقها، وإنما ذلك حينما تتوارد النصوص على مفهوم واحد، والمفهوم ها هنا مختلف. ووجه ذلك الاختلاف أن الإعادة أسهل من الخلق فوردت حينئذ صيغة (أفعل).

أما إنجاب العاقر فهو خلق ابتداء، وإذن فمعنى (خلقتك من قبل) مساوية لإنجاب العاقر فوردت صيغة هين.

فإن قيل كيف تكون (أصغر) صيغة تفضيل والفضل للأكبر؟

قلت: قول القائل: أنا أصغر من فلان — يساوي: فلان أكبر مني.

وهذا شبه بما يسمى في المنطق بالمتلازمات.

فإذا فضلني إنسان بمعنى فقد فضله بضده.

ولهذا عبروا عن (أفعل) بأنه وصف دال على زيادة صاحبه في أصل الفعل.

والزيادة هنا معنوية وهو هدف المتكلم إلى دعوى الصغر، فهذه الدعوى فعل مجازا.

من أخبار غندر

هو الحافظ الجليل محمد بن جعفر الهذلي ولاء شيخ الإمام أحمد بن حنبل.

كان رحمه الله كثير الشغب على ابن جريح فسماه غندرا.

وأهل الحجاز يسمون صاحب الشغب غندرا.

قال ابن معين رحمه الله: اشترى غندر سمكا وقال لأهله: أصلحوه ونام.

فأكلوا السمك ولطخوا يده فلما انتبه قال:

هاتوا السمك؟!

فقالوا: قد أكلت!!

قال: لا.

قالوا: شم يدك؟!

ففعل، فقال:

صدقتم ولكني ما شبع!!

قال أبو عبد الرحمن: هذه من غفلات الكرام الذين طبعهم الله على سلامة القلوب.

وقريب من هذه الغفلة ما حدث به أبو عمار عبد العزيز الرفاعي وكنت أسمع أن ضياء الدين رجب — رحمه الله — استقدم ضيفا صديقا إلى منزله ليتناول معه الغداء كالعادة ظهرا، فأنزله في مجلس الرجال وصعد إلى أعلى المنزل فغير ملابسه وتناول الغداء مع أهله ناسيا أن معه ضيفا، ثم صلى العصر ونام نوما هنيئا إلى المغرب فتناول ملابسه ونزل ليخرج فوجد ضيفه قد شبع نوما ولم يشبع زادا.

انتهى حديث الرفاعي فلنعد إلى ابن معين.

قال ابن معين: قدمنا على غندر فقال:

لا أحدثكم حتى تمشوا خلفي فبراكم أهل السوق فيكرموني!!

قالون الموضع الحديث

استقرت المواضع الآن على تقسيم سكان المعمورة من بني آدم إلى ثلاث طبقات على هذا النحو.

الطبقة المتخلفة.

الطبقة النامية.

الطبقة المتقدمة.

وكل معدي أو يعربي مصنف في العالم الأوسط (الطبقة النامية).

وهذا التقسيم عندي — والعلم عند الله ثم عند رجال التاريخ الحديث —:

أن هذا التقسيم (جزء موضوعي).

أي ليس ذاتياً، ولا موضوعياً كاملاً.

أما أنه ليس ذاتياً فلا أنه لا ينبغي على استقراء لمواهب العوالم الثلاثة، ولأنه ليس توظيفاً لخبراتهم ومهاراتهم وعبقريتهم واستعدادهم.

ولوبا هلني مباحل لضممت أن أخصمه بفطر سليمة مستقيمة ومواهب حادة ناضجة ومهارات رشيقة ظريفة تحساً أمامها حيلة لاعب السيرك!!

هذه المواهب والمهارات لم تتسلق وسيلة إعلامية تشهرها، ولم يتح لها مناخها المستعمر المغلوب بممارسة أي حرفة أو مهارة يعرف بها مكان أمتها بين العوالم الثلاثة:

وهذه المواهب والمهارات توجد في العالم المتخلف بقلّة، وتوجد في العالم النامي بقدر لا آمن تفوقه على القدر الموجود بالعالم المتقدم.

ولكن حيل ووسائل التربيّات التعليمية في العالم النامي عجزت — أو تعددت أن تعجز — عن إتاحة المناخ لكل مواهب لتعمل في مجالها، وكان قصارى جهد تلك الوسائل التربوية أن تخرج في العام ما ينيف على ٩٥% من المؤهلات العلمية في مختلف العلوم النظرية لتحشد للإدارة والإعلام وتعليم صغار الطلبة مبادئ القراءة فمن يز أقرانه بمزيد من ذكائه أو تحصيله في فنه قيل له:

الأديب الموهوب المبدع، أو الناقد القدير، أو الكاتب الجدير، أو الصحفي اللامع.

بظ بظ يا مواهب العالم النامي!!!

أما ذوو الطموح من العاجزين في مواهبهم وخبراتهم — وهم أخلاء الظرف والظرفاء منتصف الليل — فينشأ بون منتصف كل نهار بأحلام الصحة والرخاوة، و يكون تشاؤهم جشاً يؤذي و يعطل المسيرة، وفي جامهم الفارغة وخيالاً لهم الطافحة أن أحدهم لوبويج بالأم، أو انتخب له لغير يجري التاريخ!!

أما وقد عجم الله قصوره فمتمهى طموحه أن يتمطق بجملّة مختلة القيمة من كيد كل طائفي وشعوبي وعلماي تسمى أدبا حديثاً، أو ثالوث الحداثة!!

وكان أرحام ذوي هذه الرقعة أجهضت عن ولادة سوية سليمة تصطفي من الفكر العالمي ومذخور ثقافته المعقولة ما تصطفي به أدبها وفنها، بحيث تختال ريادة برؤية تضاف إلى البصير، ورؤيا لا يحلم بها فارغ.

وطالما رأيت هؤلاء الفارغين المتطرفين إذ عجزوا عن المجال الذي لا يحسنون غيره لوتدر بوا عليه تدرب التلاميذ الأوفياء: يفحون بكل تشبيط وإرجاف، و يعصبون الجناية في تخلف أمتهم برأس كل شيخ معمم كريم الغرة، برزفي واجبه الذي يقدر عليه، وسبر أدغال النقص والتخلف في أمتهم بمجهر لا يملكه أولئك المشبطون ولا يقوون عليه.

إذن تصنيف العالم إلى ثلاث طبقات ليس تصنيفاً ذاتياً.

وبالله العظيم إنه ليوجد في المتغنين بعث بشار وأبي نواس وتعاليم أدونيس والخال من هو أعظم عبقرية وموهبة من أي ثعلب من ثعالب السياسة في العالم المتقدم.

و يوجد في العازفين على الرابطة في صحراء الجزيرة وبين النافخين في اليراع بالريف والصعيد من هو أمهر من أحذق رجال الحرفة والمهارة في معامل العالم المتقدم ومختبراته.

إن آفة العالمين المتخلف والنامي ليست في مواهب أفرادهم، ولكنها في ظروف قياداتهم وعجز وسائلهم المادية، وغلبة الظروف المعاكسة، وحتمية المصادفات التاريخية المنفضة لمشاعر الجماهير التي ترى الرأي ولا تملكه.

وتقسيم العالم إلى طبقات ثلاث تقسيم جزء موضوعي وليس موضوعياً كاملاً، لأن جهة القسمة لتخلف ونام ومتقدم إنما هي في الحرفة والمهارة المادية التي نتج عنها قوة السلاح فأرعبت الشعوب، وخلفت الضغوط التي فرضها العالم الأعظم — والعظمة لله — فكانت تسيّر حياة القيادات التي تحكم شعوب العالمين.

وخلفت الوثنية والملع في القلوب الفارغة التي بهرتها هذه القوة وكادت تنسى صلتها بخالق الكون، بل كادت تنسى أن قوة الأرض كلها وما عليها لا تعدل قوة ملك من ملائكة الله يكل الله إليه فعل ما يشاء، أو قوة نفس من الريح أو طفرة من البحر، أو شظية من كوكب آخر... أو أو...

ثالث الموضوع الحديث

استقرت المواضع الآن على تقسيم سكان المعمورة من بني آدم إلى ثلاث طبقات على هذا النحو.

الطبقة المتخلفة.

الطبقة النامية.

الطبقة المتقدمة.

وكل معدي أو يربي مصنف في العالم الأوسط (الطبقة النامية).

وهذا التقسيم عندي — والعلم عند الله ثم عند رجال التاريخ الحديث —:

أن هذا التقسيم (جزء موضوعي).

أي ليس ذاتيا، ولا موضوعيا كاملا.

أما أنه ليس ذاتيا فلا أنه لا ينبغي على استقراء مواهب العوالم الثلاثة، ولأنه ليس توظيفاً لخبراتهم ومهارتهم وعبقريتهم واستعدادهم.

ولوبا هلني مباحل لضممت أن أخصمه بفطر سليمة مستقيمة ومواهب حادة ناضجة ومهارات رشيقة ظريفة تحساً أمامها حيلة لاعب السيرك!!

هذه المواهب والمهارات لم تتسلق وسيلة إعلامية شهريها، ولم يتح لها مناخها المستعمر المغلوب ممارسة أي حرفة أو مهارة يعرف بها مكان أمتها بين العوالم الثلاثة:

وهذه المواهب والمهارات توجد في العالم المتخلف بقله، وتوجد في العالم النامي بقدر لا آمن تفوقه على القدر الموجود بالعالم المتقدم.

ولكن حيل ووسائل التريبات التعليمية في العالم النامي عجزت — أو تعددت أن تعجز — عن إتاحة المناخ لكل موهبة لتعمل في مجالها، وكان قصارى جهد تلك الوسائل التربوية أن تخرج في العام ما ينيف على ٩٥% من المؤهلات العلمية في مختلف العلوم النظرية لتحشد للإدارة والإعلام وتعليم صغار الطلبة مبادئ القراءة فمن يزأقرانه بمزيد من ذكائه أو تحصيله في فنه قيل له:

الأديب الموهوب المبدع، أو الناقد القدير، أو الكاتب الجدير، أو الصحفي اللامع.

بظ بظ يا مواهب العالم النامي!!!

أما ذوو الطموح من العاجزين في مواهبهم وخبراتهم — وهم أخلاء الظرف والظرفاء منتصف الليل — فينشأ بون منتصف كل نهار بأحلام الصحة والرخاوة، و يكون تشاؤهم جشاً يؤذي و يعطل المسيرة، وفي جامهم الفارغة وخيالاً لهم الطافحة أن أحدهم لوبويج بالأم، أو انتخب له لغير مجرى التاريخ!!

أما وقد عجم الله قصوره فمنتهى طموحه أن يتمطق بجملته مختلة القيمة من كيد كل طائفي وشعوبي و علماني تسمى أدبا حديثا، أو ثالوث الحداثة!!

وكان أرحام ذوي هذه الرقعة أجهضت عن ولادة سوية سليمة تصطفي من الفكر العالمي ومذخور ثقافته المعقولة ما تصطفي به أدبها وفنها، بحيث تحتال رياتها برؤية تضاف إلى البصير، ورؤيا لا يحلم بها فارغ.

وطالما رأيت هؤلاء الفارغين المتظررين إذ عجزوا عن المجال الذي لا يحسنون غيره لوتدر بوا عليه تدرب التلاميذ الأوفياء: يفحون بكل تشبيط وإرجاف، و يعصبون الجناية في تخلف أمتهم برأس كل شيخ معمم كريم الغرة، برزفي واجبه الذي يقدر عليه، وسبر أدغال النقص والتخلف في أمتهم بمجهر لا يملكه أولئك المشبطون ولا يقوون عليه.

إذن تصنيف العالم إلى ثلاث طبقات ليس تصنيفا ذاتيا.

وبالله العظيم إنه ليوجد في المتغنين بعث بشار وأبي نواس وتعاليم أدونيس والخال من هو أعظم عبقرية وموهبة من أي ثعلب من ثعالب السياسة في العالم المتقدم.

و يوجد في العازفين على الرابطة في صحراء الجزيرة وبين النافخين في البراع بالريف والصعيد من هو أوفر من أحذق رجال الحرفة والمهارة في معامل العالم المتقدم ومختبراته.

إن آفة العالمين المتخلف والنامي ليست في مواهب أفرادهم، ولكنها في ظروف قياداتهم وعجز وسائلهم المادية، وغلبة الظروف المعاكسة، وحتمية المصادفات التاريخية المنغصة لمشاعر الجماهير التي ترى الرأي ولا تملكه.

وتقسيم العالم إلى طبقات ثلاث تقسيم جزء موضوعي وليس موضوعيا كاملا، لأن جهة القسمة لتخلف ونام ومتقدم إنما هي في الحرفة والمهارة المادية التي نتج عنها قوة السلاح فأرعبت الشعوب، وخلفت الضغوط التي فرضها العالم الأعظم — والعظمة لله — فكانت تسير حياة القيادات التي تحكم شعوب العالمين.

وخلفت الوثنية والملك في القلوب الفارغة التي بهرتها هذه القوة وكادت تنسى صلتها بخالق الكون، بل كادت تنسى أن قوة الأرض كلها وما عليها لا تعدل قوة ملك من ملائكة الله يكل الله إليه فعل ما يشاء، أو قوة نفس من الريح أو طفرة من البحر، أو شظية من كوكب آخر... أو أو...

من مظاهر القوة التي خلقها الله لو أذن بها لتعذيب أو تهذيب عباده .

وقد أجمع العالم المتقدم على أن كرتهم الأرضية وشتى وسائلهم ذرة تائهة في هذا الكون فصدقوا ربهم — على رغمهم ومن حيث لا يقصدون — بأنهم لا يعلمون إلا ظاهراً من الحياة الدنيا .

وخلفت تلك الحرفة والمهارة أكبر قدر من المتعة واللهو والتسلية بحيث تلبي جموع الجسد في فترات محددة من نشاط وقوة العمر المحدود ولم تبق لأشواق الروح شيئاً ، لاسيما أن القوم ليسوا على علم ولا ظن محتمل أو مقبول : بأن حياة الفرد هي فترة ما بين المهد واللحد فحسب وأن هذه الفترة هي الحياة الوحيدة .

وخلفت تلك المهارة والحرفة تعدد وسائل الحياة اليومية وشدة غنائها في اختصار الوقت والجهد .

إن العالم الأقوى أو الأعظم أو المتقدم هو العالم الذي مهر في صنع الآلة للقوة والمتعة .

ولكن ذلك العالم المتقدم — الذي درب أفراده على مهارة وحرفة كان ابتكارها عناصر معقدة في تراث ونظريات الشعوب المغلوبة — ليس هو الأقوى ولا الأعظم ولا المتقدم في مواهبه ، وليس هو الأقدر على الحرفة والمهارة ، لأن في الشعوب المغلوبة مهارات وعقريات وكفاءات ومهارات لو كسر عنها الحجر واستصلح ظرفها التاريخي والقيادي لفعلت الأفاعيل .

بل إن الفتى الأوربي اللماح يحتاج إلى معاناة عشرات من السنين ليسترجل ، وعساه أن يعوى !!

وليس هو العالم المتقدم في النظام والإدارة والفلسف وصواب الحكم ، بل في مذخور الشعوب المغلوبة وفي تجربتها ونظرها وفكرها كل المظاهر الحضارية التي يحتاج إليها في تصحيح تخلف العالم الأقوى .

وليس هو العالم الأقوى في الخصائص الخلقية — بصم الخاء — والخلقية (بفتح الخاء) . بل إن خصيصة العربي في هذا المجال هي الأنموذج البشري .

ومن هذه المنطلقات فتقسيم العالم إلى فئتين (غالب ، ومغلوب) أصبح في نظر العقل وشاهد الحس من التقسيم إلى متقدم ونام ومتخلف .

والأدهى أن في جواهر العالم الأقوى من مظاهر التخلف الاجتماعي ما يعز نظيره في مجتمعات الشعوب المغلوبة .

فكم في مواخير العالم الأقوى من زرافات الهيبة وعصابات اللصوصية والجرائم والوحشية .

وكم في معابد القوي — يهوديها ونصرانيها — من مظاهر الفضول والدروشة والتعاضد والغباء .

وظاهرة الانتحار واللق والتوتر تدل على قلة العنصر الصالح ، والحيف على الفطرة .

فعل ظرفاء منتصف الليل أن يقصروا من فضولهم وإرجافهم ، ويعلموا علم اليقين أن

مجتمعاتهم بحر في مواهبها ومهارتها وأخلاقها ونظورها .

وليعلموا ثانية أن فقدان العمل والمختبر وعمال المناجم والمداحن ظاهرة عجز بسبب الضغوط التاريخية والقيادية — المعدورة تارة والمأخوذة تارة — وليست ظاهرة تعنف لا في الموهبة ولا في الاستعداد ولا في العقيدة ولا في الدين .

والكريم الذي تفسوظوفه لا يوصف — في أي لغة — بأنه متخلف ، وإنما يوصف بأنه عزيز قوم ذل .

وليعلموا ثالثة أن ما يفيض الشعوب النامية إما هو زيادة وقدرة وإسهال إلى الخالي ثم إهابة بالخلق ليضم صوته .

وما أبعد دعوى التخلف والرجعية عن أمة تهتدي بهدي حائل الخفيفة والموهبة والمهارة .

وحقيق بمن وضع الأمور مواضعها وفهمها هذا الفهم — إد حرم من المهارة والخرفة التي سيج الرشاش والمركبة الفضائية — ألا ينهزم في المجال الآخر الذي تعمل فيه موهبته فيسأر استدر العبد الدليل .

فالبلد الذي يصنع لنا السيارة بمهارته ليس من الضروري أن يصنع لنا أفكارنا في لغتنا وسريعتنا وإدارتنا .. الخ .

لأن موهبتنا تقدر على ما لا يقدر عليه في هذا المجال ، وإن وتفتنا بقدرته فلا تنق بأمانته ، فلنأخذ بالميرة ولا نلتزم بالمجمل !

فيا أبناء جلدتي — لاسيما ظرفاء منتصف الليل الذي يسموني درويسا — :

ارحوا سببي قليلاً ، ودعوني أفرح بكم بنية هذا العمر لكي نرى معا ما عدنا وما ند (بسيدي الدال) عنا بمحهر رباني — أي منحة ربانية — من مواهبنا واستعدادنا فينس والله البوب المسعور المجهر التخيلي الذي يصنعه لنا كل ماسوني وعلماني وسعوي وصليبي وضائفي .

والتحلي بهذا المجهر هو الرياء العلمي ، وقد قال تاجر سلمكم :

توب الرياء يسف عما تحته

فإذا التحفت به فإسث عاري

ولا تنقصوا عني نعمة ما أحدهم وتدلّسوا بالحدّاة والمعاصرة والعالمية .

فأنا والله أعرفكم معرفة الخير ، فأغلبكم لم يرحل إلى العالم الأقوى ألبه ، ولم يتمن لغة أحنبيه يعرف بها ما فاتني ، ولم يقرأ من المعرب — بتشديد الراء — ما فاتني مما هو في دائرة اهتمامي .

وجمع الكتب عندكم ظاهرة دروشة ، تريدون علماً دون مكابدة لأغواء الكتب و يأبى الله ما ظننتم .

من مظاهر القوة التي خلقها الله لو أذن بها لتعذيب أو تهذيب عباده .

وقد أجمع العالم المتقدم على أن كرتهم الأرضية وشتى وسائلهم ذرة تائهة في هذا الكون فصدقوا ربهم — على رغمهم ومن حيث لا يقصدون — بأنهم لا يعلمون إلا ظاهرا من الحياة الدنيا .

وخلفت تلك الحرفة والمهارة أكبر قدر من المتعة واللهو والتسلية بحيث تلبى جموح الجسد في فترات محددة من نشاط وقوة العمر المحدود ولم تبق لأشواق الروح شيئا ، لاسيما أن القوم ليسوا على علم ولا ظن محتمل أو مقبول : بأن حياة الفرد هي فترة ما بين المهد واللحد فحسب وأن هذه الفترة هي الحياة الوحيدة .

وخلفت تلك المهارة والحرفة تعدد وسائل الحياة اليومية وشدة غنائها في اختصار الوقت والجهد .

إن العالم الأقوى أو الأعظم أو المتقدم هو العالم الذي مهر في صنع الآلة للقوة والمتعة .

ولكن ذلك العالم المتقدم — الذي درب أفرادها على مهارة وحرفة كان ابتكارها عناصر معقدة في تراث ونظريات الشعوب المغلوبة — ليس هو الأقوى ولا الأعظم ولا المتقدم في مواهبه ، وليس هو الأقدر على الحرفة والمهارة ، لأن في الشعوب المغلوبة مهارات وعقريات وكفاءات ومهارات لو كسر عنها الحجر واستصلح ظرفها التاريخي والقيادي لفعلت الأفاعيل .

بل إن الفتى الأوربي اللماح يحتاج إلى معاناة عسرات من السنين ليسترجل ، وعساه أن يقوى !!

وليس هو العالم المتقدم في النظام والإدارة والتفلسف وصواب الحكم ، بل في مذخور الشعوب المغلوبة وفي تجربتها ونظرها وفكرها كل المظاهر الحضارية التي يحتاج إليها في تصحيح تخلف العالم الأقوى .

وليس هو العالم الأقوى في الخصائص الخلقية — بصم الخاء — والخلقية (بفتح الخاء) . بل إن خصيصة العربي في هذا المجال هي النموذج البشري .

ومن هذه المنطلقات فتقسيم العالم إلى فئتين (غالب ، ومغلوب) أصبح في نظر العقل وشاهد الحس من التقسيم إلى متقدم ونام ومتخلف .

والأدهى أن في جواهر العالم الأقوى من مظاهر التخلف الاجتماعي ما يعز نظيره في مجتمعات الشعوب المغلوبة .

فكم في مواخير العالم الأقوى من زرافات الهيبة وعصابات اللصوصية والجرائم والوحشية .

وكم في معابد القوي — يهوديها ونصرانيها — من مظاهر الفضول والدروشة والتعاويز والغباء .

وظاهرة الانتحار واللق والتوتر تدل على قلة العنصر الصالح ، والحيف على الفطرة .

فعل ظرفاء منتصف الليل أن يقصروا من فضولهم وإرجافهم ، ويعلموا علم اليقين أن

مجتمعاتهم بحير في مواهبها ومهارتها وأخلاقيها ونظورها .

وليعلموا ثانية أن فعدان المعمل والمختبر وعمال المناجم والمدخن ظاهرة عجز بسبب الضغوط التاريخية والعبادة — المعدورة تارة والمأخوذة تارة — وليست ظاهرة تخلف لا في الموهبة ولا في الاستعداد ولا في العزيمة ولا في الدين .

والكريم الذي تقسو ظروفه لا يوصف — في أي لغة — بأنه متخلف ، وإنما يوصف بأنه عزيز قوم ذل .

وليعلموا ثالثة أن ما يبعث الشعوب النامية إلى هو زيادة وقدرة وانتهاج إلى الخالق ثم إهابه بالخلق ليضم صوته .

وما أبعد دعوى التخلف والرجعية عن أمة تهتدي بهدي خلد الحفيفة والموهبة والمهارة .

وحقيق بمن وضع الأمور مواضعها وفهمها هذا لفهم — إذ حرم من المهارة والخبرة التي سح الرشاش والمركبة الفضائية — ألا ينهزم في المجال الآخر الذي تعمل فيه موهبته فيسأر استسار العبد الدليل .

فالبلد الذي يصنع لنا السيارة بمهارته ليس من الضروري أن يصنع لنا أفكارنا في لغتنا وسريعتنا وإدارتنا .. الخ .

لأن موهبتنا تقدر على ما لا يقدر عليه في هذا المجال ، وإذ وتمنا بصدرته فلا تنق بأمانه ، فلنأخذ بالميزة ولا نلتزم بالمجمل !

فيا أبناء جلدتي — لاسيما ظرفاء منتصف الليل الذي يسموني درويسا — :

ارحوا سببي قللا ، ودعوني أفرح بكم بغير هذا العمر لكي نرى معا ما عندنا وما ند (بسيد الدال) عنا بجهر رباني — أي منحة ربانية — من مواهبنا واستعدادنا فينس والله التوب المستعار المجهر التخيلي الذي يصنعه لنا كل ماسوني وعلماني وسعوي وصليبي ووطناني .

والتحلي بهذا المجهر هو الرياء العلمي ، وقد قال ساعر سلفكم :

توب الرياء يشف عما تحته

فإذا التحف به فإسك عاري

ولا تنقصوا علي نعمة ما أحده وتدلوا بالحدثة والمعاصرة والعالمية .

فأنا والله أعرفكم معرفة الخير ، فأغيبكم لم يرحل إلى العالم الأقوى ألبنة ، ولم يتمن لغة أجنبي يعرف بها ما فاتني ، ولم يقرأ من المعرب — بتسديد الرائ — ما فاتني مما هو في دائرة اهتمامي .

وجمع الكتب عندكم ظاهرة دروشة ، تريدون علما دون مكابدة لأعباء الكسب وبأنى الله ما ظننتم .

ومن رحل منكم عاد بلغة خطاوية يسامر بها مصيف الطائرة وأمور الصيدلية.
وربما عاد متفوحا كالديك الرومي بأطروحة عن عبدالسلام بن رغبان، أو ابن حجة الحموي
وتنت مصادره لا يزيد عن مصادر صغار الطلبة ممن لم يرحل عن بلده.

ووالله ما عرفت قمة من قمم التراث العالمي من خلالكم.

فإن كان ما يعينني عندكم أن لسانني يتلعثم بنطق: لا يبتز.. أو لينز.. أو لينس: فتلك
ظاهرة تدروش أحدها ما ظللت على يقين بأنني أفهم فلسفة (الموناد) وإن لم أحسن النطق باسم
المصطلح واسم صاحبه.

فالتلعثم بالنطق بالاسم الأعجمي قصور في شكل الوسيلة.

والذلاقة بلغة العرب رجولة واعتزاز أدفع بها الهزائم العلمية والروحية.

وكل من يتكئ على التدروش و يلوح به أقول له ما قال إمامي الأستاذ أبو محمد بن حزم رحمه
الله:

دعهم يعضوا على صم الحصى كمدا
من مات من قوله عندي له كف من
يا برد ذا القول في قلبي وفي كبدي
ويا سروري به لو أنهم فطروا

وأقول:

والأفعودوا للمكاتب بـدأة
فكم دون ما تبغون الله من ستر

الموسوعية وتصنيف العلوم

قبل تقسيم (ديوي) العشري وجدت محاولات رائدة لفهرسة المعارف بتسلسل منطقي، فكان
كتاب (إحصاء العلوم) للفارابي من الدراسات الرائدة وأظن أن الإمام ابن حزم أشرف عليه وأفاد
منه في كتابه (مراتب العلوم) وبعض مؤلفاته الأخرى، وقد رأيت تلميذ ابن حزم صاعد الطليطي
يشيد بكتاب إحصاء العلوم، ولقد أشرفت الأعاجم على هذا الكتاب لأجل الترجمات اللاتينية
والعبرية التي نقل بها هذا الكتاب.

وللأسف أن جامعاتنا ومكتباتنا في شرقنا العربي اعتمدت طريقة ديوي مع أن فيها من الخلل
والغموض مالا يتيسر معه للباحث الإحاطة بمادة الكتب، وهذا ينافي أهداف الفهارس لأن الغرض
من الفهرس شيان:

أولهما: سهولة تناول الكتاب المعروف عنوانه من خلال الكتب الكثيرة.

وثانيهما: الإحاطة بهوية مادة الكتاب لسهولة الإفادة منه مراجعة وتأليفاً.

وإن تصنيف العلوم بحرية واستقلال جزء من مباحث شغلت بالي كرموز النشاخ ووسائل
الضبط والشكل ونظام ترتيب الحروف عند المشاركة والمغاربة والمعجميين ودارسي الأصوات..
إلخ.

وقد نويت تحقيق هذه المباحث في (كناستي)(٢١).

أما ما يتعلق بإحصاء العلوم وتصنيفها فحسبي منه ها هنا أنه يسف عن أمور:

أولها: أنني رأيت والدائي عزيزاً عندي أثيراً عليّ أنكر مدلول كلمة (موسوعي) في قاموس طلبة
العلم، ورأى أن من يحمل هذه الصفة إنما يتحلى ببدايات أولية، وأن مدلول كلمة موسوعي لا يتحقق
في أعمار أمة محمد وهي بين الستين والسبعين.

وما هذا الرأي — علم الله — بسديد عندي.

فكلمة (بدايات) إنما هي تحقيق واقع ساذج يعلو عنه مستوى الموسوعيين، بل إن صغار الطلبة

(٢١) الكتاب عند المعارف ما يعيد فيه العوائد والوارد.

ومن رحل منكم عاد بلغة خطابية يسامر بها مصيف الطائرة وأمور الصيدلية.
وربما عاد منفوخا كلكيك الرومي بأطروحة عن عبدالسلام بن رغباء، أو ابن حجة الحموي
وتنت مصادره لا يزيد عن مصادر صغار الطلبة ممن لم يرحل عن بلده.

ووالله ما عرفت قمة من قمم التراث العالمي من حلالكم.

فإن كان ما يعينني عندكم أن لسانني يتلثم بنطق: لا يبتز.. أو ليسز.. أو لينس: فتلك
ظاهرة تدروش أحدها ما ظللت على يقين بأنني أفهم فلسفة (الموناد) وإن لم أحسن النطق باسم
المصطلح واسم صاحبه.

فالتلثم بالنطق بالاسم الأعجمي قصور في شكل الوسيلة.

والدلالة بلغة العرب رجولة واعتزاز أدفع بها الهزائم العلمية والروحية.

وكل من يتكئ على التدروش و يلوح به أقول له ما قال إمامي الأستاذ أبو محمد بن حزم رحمه
الله:

دعهم يعضوا على صم الحصى كمدا
من مات من قوله عندي له كف من
يا برد ذا القول في قلبي وفي كبدي
ويا سروري بيه لو أنهم فطروا

وأقول:

والأفعـودوا للمكاتب بسداة
فكم دون ما تبغفون لله من ستر

الموسوعية وتصنيف العلوم

قبل تقسيم (ديوي) العشري وجدت محاولات رائدة لفهرسة المعارف بتسلسل منطقي، فكان
كتاب (إحصاء العلوم) للفارابي من الدراسات الرائدة وأظن أن الإمام ابن حزم أشرف عليه وأفاد
منه في كتابه (مراتب العلوم) وبعض مؤلفاته الأخرى، وقد رأيت تلميذ ابن حزم صاعد الطليطي
يشيد بكتاب إحصاء العلوم، ولقد أشرفت الأعاجم على هذا الكتاب لأجل الترجمات اللاتينية
والعبرية التي نفل بها هذا الكتاب.

وللأسف أن جامعاتنا ومكتباتنا في شرقنا العربي اعتمدت طريقة ديوي مع أن فيها من الخلل
والغموض مالا يتيسر معه للباحث الإحاطة بمادة الكتب، وهذا يناقض أهداف الفهارس لأن الغرض
من الفهرس شيان:

أولهما: سهولة تناول الكتاب المعروف عنوانه من خلال الكتب الكثيرة.

وثانيهما: الإحاطة بهوية مادة الكتاب لسهولة الإفادة منه مراعاة وتأليفاً.

وإن تصنيف العلوم بحرية واستقلال جزء من مباحث شغلت بالي كرموز النشاخ ووسائل
الضبط والشكل ونظام ترتيب الحروف عند المشاركة والمغاربة والمعجميين ودارسي الأصوات..
إلخ.

وقد نويت تحقيق هذه المباحث في (كنائتي) (٢١).

أما ما يتعلق بإحصاء العلوم وتصنيفها فحسبي منه ها هنا أنه يسف عن أمور:

أولها: أنني رأيت والدائي عزيز عندي أثيراً علي أنكر مدلول كلمة (موسوعي) في قاموس طلبة
العلم، ورأى أن من يحمل هذه الصفة إنما يتحلى ببدايات أولية، وأن مدلول كلمة موسوعي لا يتحقق
في أعمار أمة محمد وهي بين الستين والسبعين.

وما هذا الرأي — علم الله — بسديد عندي.

فكلمة (بدايات) إنما هي تحقيق واقع ساذج يعلو عنه مستوى الموسوعيين، بل إن صغار الطلبة

(٢١) انكساره عند المعاري ما يعيد فيه لحواد وسورد.

يحملون البدايات .

لولم يحملوها دراسة لحملوها على طول الزمن ممارسة .

بل هناك رتبة بين درجة هؤلاء ودرجة الموسوعيين ، وهي الإحاطة بأصول كل فن تلقينا لا اجتهدا .

قال الشيخ الإمام أبو محمد ابن حزم :

من ظل يبني فروع علم

بدء ولم يدر منه أصلا

فكلما ازداد فيه سميا

زاد لعمري بذاك جهلا

أما الموسوعي حقيقة فهو من يحيط بأصول عدد من العلوم ويجهتد في بعضها ويكون ذا استعداد للاجتهد في بقيتها ، ويكون ملما بأمهات المسائل الفرعية من عدد من العلوم متعمقا في جزئيات بعضها مستعدا للاجتهد في كل ما يعنونه من معضل راهنا اجتهداه بزيادة وقت يراجع خلاله ويتخول بعض لحظات ذلك الوقت المبستمة للتفكر . ثم يكون له بعد ذلك فن أو أكثر يتخصص فيه .

وليس معنى هذا أن يكون عليما بكل شيء فليس هذا في وسع المحدث المخلوق .

وإنما معنى ذلك أن يكون لدى الموسوعي من العلم الخاص والعام ما ليس عند الآلاف من الآحاد .

وأن مذخوره وخبرته يختصر جهد المئات من الآحاد أيضا .

وليس في هذا مجافاة للواقع ، فالتاريخ يشهد بنوادير من الأعلام تحققت فيها صفة الموسوعية من خلال أعمالها لا من خلال ترجماتها فحسب .

من هؤلاء الشافعي وابن جرير ونفطويه ومحمد بن داود ومنذر بن سعيد وابن حزم وأبو حيان النحوي وابن تيمية وابن قيم الجوزية .

فهؤلاء علماء موسوعيون .

أما من يقتطفون من كل فن طرفا ولا يتعمقون في أصول الفن وأمهات مسائله ويعوضون عن ذلك بتأملهم الفطري فهؤلاء ليسوا علماء ولا موسوعيين ، وإنما هم مثقفون أو أدباء كما في عرف الأسلاف .

ومن هؤلاء الجاحظ وأبو حيان التوحيدي والنويري إلى طه حسين والعقاد إلى معظم صحفيي هذا العصر .

وتصنيف العلوم البشرية يؤكد أن الموسوعية صفة حقيقية واقعية ، لأن المعارف البشرية جميعها

(لا تستثن منها شيئا) تعتمد على ثلاثة أمور لا ثالث لها البتة :

تعتمد على موهبة الفكر .

وتعتمد على موهبة الحفظ ، أو الجلد على المراجعة والتعميد .

وتعتمد على مهارة اليد وجودة الحرفة وهذا خاص بالعلوم المادية .

فهل يشح عمر الفرد بفترة يتعلم فيها مهارة يتفنها كالنطب أو التجارة .. إلخ .

وفترات يلم فيها بأصول المعارف النظرية وأمهات مسائلها ، ثم يوسع توهبته الفكرية وجلده في المراجعة والتعميد لمفهوماته الجزئية من كل فن .

إن الموسوعي الذي أسس بدايته العلمية تأسيسا جيدا يتفرغ تأملا ومراجعة لتحقيق مسألة من عضل التحقيب في أعظم من إبداع أهل التخصص بسبب معاناته لعلوم أخرى .

ثم ينقل مثل هذا الظرف الزماني في مسألة تنفيذية أو فلسفية من قضايا الجمال أو الأخلاق .

ثم ينقل مثل هذا الظرف الزمني لتحقيق خلاف فقهي أو قانوني .

بل جربت أن تحقّق الموسوعيين أصلب وأمهر من تحقّق المتخصصين في الأمور النظرية بالذات ، لأن من أنفق عمره مثلا في أصول الفقه دارسا ومدرسا كالضفدعة في البركة يحسب أن الحقيقة هي ما بين أسوارها الأربعة ، وكثيرا ما تحمل موهبة المتخصصين لإلفهم العادة والتكرار وتختلف عنصر الاشتياق وعشق العمل .

أما الموسوعي إذا تطرق إلى التخصص في مسألة جزئية فإنه يعمل نظرية شمولية ووسائل متعددة مع عنصر الاشتياق والعشق الذي دلف به إلى التخصص .

فعلى ذلك الوالد العزيز — ويعلم الله أن مكانته في سويداء قلبي لطراوة أدبه وريادته ووطنية — أن يكبح جماح قلمه عن مكابرة الديهيات فإنني أحتسب على سفينته أن ترتطم بقوة لمفناطيس فتتبدد ألواح عائمة .

وأحتسب أن يكون جحداً المواهب الوادعة الساعية لخير أمتها دليلا على الإفلاس والاجترار بالجنس !!!

وثاني الأمور الذي يكشف عنه تصنيف العلوم أن لكل أمة معارف رئيسية تعمر ثانوية لدى الآخرين .

وهذه الظاهرة تلغي تصنيف ديوي بالنسبة لأبناء شرقنا العربي الإسلامي .

وثالث تلك الأمور أن معاناة كل فرد لتصنيف العلوم وترباطها يزكي معارفه وإحاطته ويخدم خبرته بالفن الذي يتخصص فيه .

وأبرز ذلك أنه يصنف كل فن وفق ضوابطه العامة فيحتصر شتات المسائل الجزئية بإحاطته

يحملون البدايات .

لولم يحملوها دراسة لحملوها على طول الزمن ممارسة .

بل هناك رتبة بين درجة هؤلاء ودرجة الموسوعيين ، وهي الإحاطة بأصول كل فن تلقينا لا اجتهدا .

قال الشيخ الإمام أبو محمد ابن حزم :

من ظل يبني فروع علم

بدء ولم يدر منه أصلا

فكلما ازداد فيه سمي

زاد لعمري بذلك جهلا

أما الموسوعي حقيقة فهو من يحيط بأصول عدد من العلوم ويجهتد في بعضها ويكون ذا استعداد للاجتهد في بقيتها ، ويكون ملما بأهميات المسائل الفرعية من عدد من العلوم متعمقا في جزئيات بعضها مستعدا للاجتهد في كل ما يعتوره من معضل راهنا اجتهداه بزيادة وقت يراجع خلاله ويتخول بعض لحظات ذلك الوقت المبسمة للتفكير . ثم يكون له بعد ذلك فن أو أكثر يتخصص فيه .

وليس معنى هذا أن يكون عليمًا بكل شيء فليس هذا في وسع المحدث المخلوق .

وإنما معنى ذلك أن يكون لدى الموسوعي من العلم الخاص والعام ما ليس عند الآلاف من الآحاد .

وأن مذخوره وخبرته يختصر جهد المئات من الآحاد أيضا .

وليس في هذا مجافاة للواقع ، فالتاريخ يشهد بنوادر من الأعلام تحققت فيها صفة الموسوعية من خلال أعمالها لا من خلال ترجماتها فحسب .

من هؤلاء الشافعي وابن جرير ونفطويه وعمد بن داود ومنذر بن سعيد وابن حزم وأبو حيان النحوي وابن تيمية وابن قيم الجوزية .

فهؤلاء علماء موسوعيون .

أما من يقتطعون من كل فن طرفا ولا يتعمقون في أصول الفن وأهميات مسائله ويعوضون عن ذلك بتأملهم الفطري فهؤلاء ليسوا علماء ولا موسوعيين ، وإنما هم مثقفون أو أدباء كما في عرف الأسلاف .

ومن هؤلاء الجاحظ وأبو حيان التوحيدي والنويري إلى طه حسين والعقاد إلى معظم صحفيي هذا العصر .

وتصنيف العلوم البشرية يؤكد أن الموسوعية صفة حقيقية واقعية ، لأن المعارف البشرية جميعها

(لا تستثن منها شيئا) تعتمد على ثلاثة أمور لا ثالث لها البتة :

تعتمد على موهبة الفكر .

وتعتمد على موهبة الحفظ ، أو الجلد على المراجعة والتفصيل .

وتعتمد على مهارة اليد وجودة الحرفة وهذا خاص بالعلوم المادية .

فهل يشح عمر الفرد بفترة يتعلم فيها مهارة يتقنها كالطب أو التجارة .. إلخ .

وفترات يلم فيها بأصول المعارف النظرية وأهميات مسائلها ، ثم يوسع موهبته الفكرية وجلده في المراجعة والتفصيل لمفهوماته الجزئية من كل فن .

إن الموسوعي الذي أسس بدايته العلمية تأسيسا جيدا يتفرغ تأملا ومراجعة لتحقيق مسألة من عضل النحو فيبدع فيها أعظم من إبداع أهل التخصص بسبب معاناته لعلوم أخرى .

ثم ينقل مثل هذا الظرف الرماني في مسألة نقدية أو فلسفية من قصايا الجمال أو الأخلاق .

ثم ينقل مثل هذا الظرف الزمني لتحقيق خلاف فقهي أو قانوني .

بل جربت أن تحقّق الموسوعيين أصلب وأمهر من تحقيق المتخصصين في الأمور النظرية بالذات ، لأن من أنفق عمره مثلا في أصول الفقه دارسا ومدرسا كالضفدعة في البركة يحسب أن الحقيقة هي ما بين أسوارها الأربعة ، وكثيرا ما تحمل موهبة المتخصصين لإلفهم العادة والتكرار وتختلف عنصر الاشتياق وعشق العمل .

أما الموسوعي إذا تطرف إلى التخصص في مسألة جزئية فإنه يعمل نظرية شمولية ووسائل متعددة مع عنصر الاشتياق والعشق الذي دلف به إلى التخصص .

فعلى ذلك الوالد العزيز — ويعلم الله أن مكانته في سويداء قلبي لطراوة أدبه وريادته ووطنيته — أن يكبح جماح قلمه عن مكابرة الדיهييات فإنني أحشى على سفينته أن ترتطم بقوة المغناطيس فتتبدد ألواح عائمة .

وأخسى أن يكون جحداً المواهب الوادعة الساعية لخير أمتها دليلا على الإفلاس والاجترار بالجنس !!

وثاني الأمور الذي يكشف عنه تصنيف العلوم أن لكل أمة معارف رئيسية تعتبر ثانوية لدى الآخرين .

وهذه الظاهرة تلغي تصنيف ديوي بالنسبة لآبناء شرقنا العربي الإسلامي .

وثالث تلك الأمور أن معاناة كل فرد لتصنيف العلوم وترباطها يركي معارفه وإحاطته ويخدم خبرته بالفن الذي يتخصص فيه .

وأبرز ذلك أنه يصنف كل فن وفق ضوابطه العامة فيختصر شتات المسائل الجزئية بإحاطته

بالضوابط ، ويجهتد في ضوابط كل فن وفق خبرته بضوابط الفنون الأخرى .
وفوق هذا كله فالعالم الجليل الذي تكتظ مكتبته بآلاف الأمهات والأجزاء لا يتقيد بنظام
مرسوم في فهرسة الكتب وإنما يفهرس كتابه بأي دلالة غير الكتابة وفق مزاجه ووفق الاهتمام الذي
يستبد به .

شاة الحلف

قال مويضي البرازية :

اما احتميناها بحد السلايل

والا عطينا الشاة ذولا وذولاك

علق الشيخ ابن خميس بقوله :

وذبح الساة هو أن القبيلة إذا ضعفت التجأت إلى قبيلة أقوى منها وذبحت معها شاة الحلف
وأصبحت في جوارها (٢٢) .

وأورد ابن رداش الشطر الأخير هكذا :

(ولا بد نعطي الشاة ذولا وذولاك)

وعلق بقوله : لاند نذبح شاة الحلف مع عدونا دليل خضوعنا وعجزنا .

وقصة شاة الحلف أن الفئة الضعيفة من العشائر تلجأ إلى فئة أقوى منها وتعمل وليمة يسمونها
شاة الحلف و يفصد من ذلك مجرد المشاركة في الأكل ، وتحصل الحماية من القوي لمن هو أضعف منه
بسبب ذلك حتى يتخلل الأضعف برغبته ويحل الحلف (٢٣) .

إلا أن للأستاذ حمد بن محمد العبيدي — رحمه الله — رأي آخر عارض به شرح أستاذنا ابن خميس
فقال :

المقصود هو غير ما ذكر ، فالشاة عادة تعطى من القبيلة إلى الأخرى عن كل بيت يدخل للرعي في
حى القبيلة الثانية .

والمعروف أنه في حالة وقوع جدب في أرض قبيلة ما يفوم رئيسها أو شيخها في إرسال نجابين إلى
القبائل المجاورة يشرحون لهم حالتهم و يطلبون اللجوء إلى أراضي جيرانهم وعند ذلك يتشاور رئيس

(٢٢) لعرب ٤ ص ١ ص ٣٠٠ .

(٢٣) ساعرات من النادية ١ / ٢٥٦ .

بالضوابط ، ويجهتد في ضوابط كل فن وفق خبرته بضوابط الفنون الأخرى .
وفوق هذا كله فالعالم الجليل الذي تكتظ مكتبته بآلاف الأمهات والأجزاء لا يتقيد بنظام
مرسوم في فهرسة الكتب وإنما يفهرس كتابه بأي دلالة غير الكتابة وفق مزاجه ووفق الاهتمام الذي
يستبد به .

شاة الحلف

قال مويضي البرارية :

اما احتميناها بحد السلايل

والا عطينا الشاة دولا وذولاك

علل الشيخ ابن خيس بقوله :

وذبح الشاة هو أن القبيلة إذا ضعفت التجأت إلى قبيلة أقوى منها ودبحت معها شاة الحلف
وأصبحت في جوارها (٢٢) .

وأورد ابن رداش الشطر الأخير هكذا :

(ولا بد نعطي الشاة دولا وذولاك)

وعلق بقوله : لابد نذبح شاة الحلف مع عدونا دليل خضوعنا وعجزنا .

وقصة شاة الحلف أن الفئة الضعيفة من العشائر تلجأ إلى فئة أقوى منها وتعمل وليمة يسمونها
شاة الحلف و يقصد من ذلك مجرد المشاركة في الأكل ، وتحصل الحماية من القوي لمن هو أضعف منه
بسبب ذلك حتى يتخلل الأضعف برغبته ويحل الحلف (٢٣) .

إلا أن للأستاذ حمد بن محمد العبيدي — رحمه الله — رأيا آخر عارض به شرح أستاذنا ابن خيس
فقال :

المقصود هو غير ما ذكر ، فالشاة عادة تعطى من القبيلة إلى الأخرى عن كل بيت يدخل للرعي في
حى القبيلة الثانية .

والمعروف أنه في حالة وقوع جذب في أرض قبيلة ما يقوم رئيسها أو شيخها في إرسال نجابين إلى
القبائل المجاورة يشرحون لهم حالتهم و يطلبون اللجوء إلى أراضي جيرانهم وعند ذلك يتشاور رئيس

(٢٢) العرب ٤ ص ١ ص ٣٠٠ .

(٢٣) ساعرات من النادية ١/ ٢٥٦ .

القبيلة مع كبارها و يتفاهمون عن البيوت التي يمكن إدخالها إليهم لرعي مواشيهم في أرضهم ، وعند ذلك يفرض على كل بيت شاة كمقابل اللجوء والرعي إلى أن يمين الله عليهم و يذهبون (٢٤) .

وقال الشيخ ابن بليهد تعليقا على هذا البيت :

وأما ذكر الشاة فهذه عادة عند العرب كانوا إذا ضعفت القبيلة وهي في بلاد غير بلاد قومها وعندهم قوم أقوياء ذبحوا شاة ودعوهم عليها وحالفوهم عند ذلك فتكون تلك القبيلة منهم (٢٥) .

ومما ورد في شاة الحلف قول الزناتي التميمي من أهل الطرفة :

أما حينئذ داركم سوقوا الشاة

يسوقها إلي خاف من كل عايل

قال الشيخ منديل تعليقا على ذلك : تساق الشاة كجزية يسوقها الضعيف للقوي حتى يسمح له بالنزل (٢٦) .

ومن أنواع الجوار منح العيافة والعراقة ومعنى ذلك أن المجير وقومه يعافون ماشية المستجير فلا يأخذونها ، و يتعرفونها عند الأعداء إن أخذت ليردوها . أخبرني بذلك الشيخ منديل الفهيد .

وأخبرني الشيخ منديل أن من مصطلحاتهم تقسيم المرافق الذي تلزم حمايته إلى قسمين : الخوي المباري ودلي التقة .

فالأول رفيق السفر والثاني من يدلي معك بالأكل في إثناء واحد .

ومن مسائل الجوار (الخوة) وهو أن يترافق اثنان في السفر فإذا أرادا الافتراق وسم كل واحد عصا رفيقه بوسم قبيلته هوليكون له بذلك أمان عند القبيلة فإذا لم يؤمنوه لزم رفيقه أن يرد له حقه .

ومن هذا السياق ، ومما رويته عن عدد من الأشياخ أصحح وهم بعض الزملاء حول شاة الحلف ، فأقول :

تقديم الشاة غير ذبحها .

فأما تقديم شاة أو أكثر عن كل بيت أو فرد أو قبيلة فإنما هو شبه إتاوة يتحدد مقدار المدفوع حسب الاتفاق .

(٢٤) مجلة العرب - ج ١٢ ص ١١٥٩ .

(٢٥) صحيح الأحبار / ٢ / ١٣٠ .

(٢٦) من آدابنا الشعبية / ١ / ٧٢ .

أما الشاة التي تذبح فهي شاة الحلف ، والحكمة من ذلك أن المالحاة بالطعام أو الماء أو اللبن أعظم وشائج الجوار .

فدبح شاة الحلف من أجل حصول المالحاة .

القبيلة مع كبارها و يتفاهمون عن البيوت التي يمكن إدخالها إليهم لرعي مواشيهم في أرضهم ، وعند ذلك يفرض على كل بيت شاة كمقابل اللجوء والرعي إلى أن يمين الله عليهم و يذهبون (٢٤) .

وقال الشيخ ابن بليهد تعليقا على هذا البيت :

وأما ذكر الشاة فهذه عادة عند العرب كانوا إذا ضعفت القبيلة وهي في بلاد غير بلاد قومها وعندهم قوم أقوياء ذبحوا شاة ودعوهم عليها وحالفوهم عند ذلك فتكون تلك القبيلة منهم (٢٥) .

ومما ورد في شاة الحلف قول الزناني التميمي من أهل الطرقية :

أما حيثسوا داركم سوقوا الشاة

يسوقها اليي خاف من كل عايل

قال الشيخ منديل تعليقا على ذلك : تساق الشاة كجزية يسوقها الضعيف للقوي حتى يسمح له بالنزل (٢٦) .

ومن أنواع الجوار منح العيافة والعرافة ومعنى ذلك أن المجير وقومه يعافون ماشية المستجير فلا يأخذونها ، و يتعرفونها عند الأعداء إن أخذت ليردوها . أخبرني بذلك الشيخ منديل الفهيد .

وأخبرني الشيخ منديل أن من مصطلحاتهم تقسيم المرافق الذي تلزم حمايته إلى قسمين : الخوي المباري ودلي التقة .

فالأول رفيق السفر والثاني من يدلي معك بالأكل في إثناء واحد .

ومن مسائل الجوار (الخوة) وهو أن يترافق اثنان في السفر فإذا أرادا الافتراق وسم كل واحد عصا رفيقه بوسم قبيلته هو ليكون له بذلك أمان عند القبيلة فإذا لم يؤمنوه لزم رفيقه أن يرد له حقه .

ومن هذا السياق ، وما رويته عن عدد من الأشياخ أصحح وهم بعض الزملاء حول شاة الحلف ، فأقول :

تقديم الشاة غير ذبحها .

فأما تقديم شاة أو أكثر عن كل بيت أو فرد أو قبيلة فإنما هو شبه إتاوة يتحدد مقدار المدفوع حسب الاتفاق .

(٢٤) مجلة العرب ج ١٢ ص ١١٥٩ .

(٢٥) صحيح الأحبار ٢ / ١٣٠ .

(٢٦) من آداب الشمية ١ / ٧٢ .

أما الشاة التي تذبح فهي شاة الحلف ، والحكمة من ذلك أن المالحاة بالطعام أو الماء أو اللبن أعظم وشائج الجوار .

فدبح شاة الحلف من أجل حصول المالحاة .

ومن واقع البواعث في المثال الأول تكون الرؤية يقينية أو احتمالية راجحة أو مرجوحة أو مستوفية الطرفين .

وليس إسناد الرؤية للعقل على سبيل اليقين أولى بالحقيقة من إسناد الرؤية للعقل على سبيل الوهم ، بل كل رؤية مسندة للعقل بأي شكل فهي مجاز بحكم أن العقل يأخذ معارفه اليقينية والاحتمالية والخيالية من الحس ، وأبرز الحواس حاسة العين .

فاختلاف رؤية العقل من يقينية واحتمالية .. إلخ اختلاف في نوع الرؤية ، وليس اختلافا في نوع إسناد الرؤية أهو حقيقة أم مجاز بل كله مجاز . فافهم هذا الفرق .

والفؤاد يرى . قال تعالى : (ما كذب الفؤاد ما رأى) [سورة النجم / ١١] .

وإسناد الرؤية إلى الفؤاد مجاز ، لأن ما حصل للفؤاد لا يغلو من أمرين :

فإما أن يكون صورة لمحسوس بعيد عن إدراك العين في العادة إلا أن العين تراه حال حصوله للفؤاد . يكون هذا في المنام .

و يكون في اليقظة كروية عمر رضي الله عنه للجبل وسارية ، و يكون ذلك — كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية — بتقريب ملك أو شيطان .

وإسناد الرؤية إلى الفؤاد في كل هذا مجاز ، لأن الرائي على الحقيقة العين في المنام أو حال تقرب البعيد أو نقل صورته في الكرامة أو السحر .

ولا ينكر كرامة الله لأوليائه إلا أصلع الغباء .

ولا ينكر قدرة الجن على بعض ما لا يقدر عليه البشر إلا من أراد أن يفترض غير الواقع .

وهذا المجاز مجاز بالواسطة .

والأمر الثاني أن تكون رؤية الفؤاد فكرة صادقة لم تحصل بحس ولا فكر اكتسابي كمن أضمر فؤاده حدثا يقع له أو لأحد دون سبب علمي معروف بل حصلت له الفكرة منحة دون اكتساب ، وصدق مثل هذه الفكرة عادة يكون بتفكير إيجابي صحيح .

فإسناد الرؤية هنا مجاز غير مباشر بل مجاز بواسطة لأن الفكرة بتفكير رؤية أسندت إلى العقل مجازا ، ثم أسندت من العقل تحوزا إلى الفؤاد .

فهذا مجاز من مجاز .

ولا تجمل الخلاف العلمي والفلسفي في مدركات العقل والروح والفؤاد مؤثرا ها هنا لأن معاني اللغة وفق مقاصد العرب سواء أصبح مدلولها في الواقع أم لا .

شئ من علاقات المعاني اللغوية

رأى فعل حدث للعين يقظة أو مناما ، وأطلق تحوزا على حدث حصل للعقل .

فمعرفة الإنسان بعينه أو عقله يستعمل لها صيغ صرفية من ألفاظ رأى مع الاستعانة بحروف الزيادة المحصورة في كلمة (سألتونيها) .

وقد أخطأ من قال : الرؤية إدراك المرئي كالزبيدي .

وأصح منه من قال : الرؤية النظر كالفيروز آبادي .

والأصح : حصول معرفة من المرئي .

فهو إدراك لما عرف من المرئي وليست إدراكا لكل المرئي ، ومجرد النظر قد لا تحصل منه رؤية .

وتأتي أرى تعبيراً عن حدث سابق فتقول : كأني أرى الأمير طفلا صغيرا أحله على أكتافي .

وليس ها هنا مجاز لغوي ، وإنما المجاز في تحويل صيغة ذلك الحدث من معنى الماضي إلى الحال .

وعلاقة المجاز من التذكر لأن هذا الحدث الماضي باق في الذاكرة يتصور في أي حال لاحقة .

فافهم الفرق بين مجاز معنى صيغ المادة ومجاز إحدى صيغ المعنى .

ولا معنى لقول اللغويين رأى بالوهم والتخيل ، بل هي رؤية عقل فحسب ، والعقل ذو ملكات كثيرة .

تقول أرى الأستاذ فخري عزي أنجز طبع كتابي لن تلحد .

فإن كان ذلك استعجالا لتصور المستقبل المتوقع فهو تخيل .

وإن كان ذلك استعجالا لتصور المستقبل دون مقتضيات ، أو تصورا لحال حاضرة دون مقتضيات فهو أيضا تخيل .

إلا أن التخيل الأول عمل فكري غير حر بل له باعث .

والتخيل الثاني عمل فكري إرادي لم يقتضه باعث .

فإن كان استعادة لحال ماضية فهو تذكر .

ومن واقع البواعث في المثال الأول تكون الرؤية يقينية أو احتمالية راجحة أو مرجوحة أو مستوفية الطرفين .

وليس إسناد الرؤية للعقل على سبيل اليقين أولى بالحقيقة من إسناد الرؤية للعقل على سبيل الوهم ، بل كل رؤية مسندة للعقل بأي شكل فهي مجاز بحكم أن العقل يأخذ معارفه اليقينية والاحتمالية والخيالية من الحس ، وأبرز الحواس حاسة العين .

فاختلاف رؤية العقل من يقينية واحتمالية .. إلخ اختلاف في نوع الرؤية ، وليس اختلافا في نوع إسناد الرؤية أهو حقيقة أم مجاز بل كله مجاز . فافهم هذا الفرق .

والفؤاد يرى . قال تعالى : (ما كذب الفؤاد ما رأى) [سورة النجم / ١١] .

وإسناد الرؤية إلى الفؤاد مجاز ، لأن ما حصل للفؤاد لا يخلو من أمرين :

فإما أن يكون صورة لمحسوس بعيد عن إدراك العين في العادة إلا أن العين تراه حال حصوله للفؤاد . يكون هذا في المنام .

و يكون في اليقظة كروية عمر رضي الله عنه للجيل وسارية ، و يكون ذلك — كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية — بتقريب ملك أو شيطان .

وإسناد الرؤية إلى الفؤاد في كل هذا مجاز ، لأن الرائي على الحقيقة العين في المنام أو حال تقرب البعيد أو نقل صورته في الكرامة أو السحر .

ولا ينكر كرامة الله لأوليائه إلا أصلع الغباء .

ولا ينكر قدرة الجن على بعض ما لا يقدر عليه البشر إلا من أراد أن يفترض غير الواقع .

وهذا المجاز مجاز بالواسطة .

والأمر الثاني أن تكون رؤية الفؤاد فكرة صادقة لم تحصل بحس ولا فكر اكتسابي كمن أضمر فؤاده حدثا يقع له أو لأحد دون سبب علمي معروف بل حصلت له الفكرة منحة دون اكتساب ، وصدق مثل هذه الفكرة عادة يكون بتفكير إيجابي صحيح .

فإسناد الرؤية هنا مجاز غير مباشر بل مجاز بواسطة لأن الفكرة بتفكير رؤية أسندت إلى العقل مجازا ، ثم أسندت من العقل تحوزا إلى الفؤاد .

فهذا مجاز من مجاز .

ولا تجمل الخلاف العلمي والفلسفي في مدركات العقل والروح والفؤاد مؤثرا ها هنا لأن معاني اللغة وفق مقاصد العرب سواء أصبح مدلولها في الواقع أم لا .

شئ من علاقات المعاني اللغوية

رأى فعل حدث للعين يقظة أو مناما ، وأطلق تحوزا على حدث حصل للعقل .

فمعرفة الإنسان بعينه أو عقله يستعمل لها صيغ صرفية من ألفاظ رأى مع الاستعانة بحروف الزيادة المحصورة في كلمة (سألتونيها) .

وقد أخطأ من قال : الرؤية إدراك المرئي كالزبيدي .

وأصح منه من قال : الرؤية النظر كالفيروز آبادي .

والأصح : حصول معرفة من المرئي .

فهو إدراك لما عرف من المرئي وليست إدراكا لكل المرئي ، ومجرد النظر قد لا تحصل منه رؤية .

وتأتي أرى تعبيراً عن حدث سابق فتقول : كأني أرى الأمير طفلاً صغيراً أحمله على أكتافي .

وليس ها هنا مجاز لغوي ، وإنما المجاز في تحويل صيغة ذلك الحدث من معنى الماضي إلى الحال .

وعلاقة المجاز من التذكر لأن هذا الحدث الماضي باق في الذاكرة يتصور في أي حال لاحقة .

فافهم الفرق بين مجاز معنى صيغ المادة ومجاز إحدى صيغ المعنى .

ولا معنى لقول اللغويين رأى بالوهم والتخيل ، بل هي رؤية عقل فحسب ، والعقل ذو ملكات كثيرة .

تقول أرى الأستاذ فخري عزي أنجز طبع كتابي لن تلحد .

فإن كان ذلك استعجالاً لتصور المستقبل المتوقع فهو تخيل .

وإن كان ذلك استعجالاً لتصور المستقبل دون مقتضيات ، أو تصورا لحال حاضرة دون مقتضيات فهو أيضاً تخيل .

إلا أن التخيل الأول عمل فكري غير حر بل له باعث .

والتخيل الثاني عمل فكري إرادي لم يقتضه باعث .

فإن كان استعادة لحال ماضية فهو تذكر .

والرؤية حقيقة في معرفة العين بقطعة أم مناما .
وإذا رأيت بعينك فليس لك غير مفعول به واحد تقول :
رأيت زيدا .

وتقول رأيت علم زيد .

فتحتمل معنيين لا ثالث لهما .

إما رأيت علمه مدونا في كتاب .

فها هنا لا مجاز في (رأيت) وإنما المجاز في التعبير عن المكتوب بالعلم .

وإما رأيت علمه بمعنى اقتنعت به ووافقته عليه فرأيت رأيه .

فالمجاز هنا صالح من جهتين :

فإما أن تكون على إضمار مفعول به آخر وسيأتي الحديث عن هذا و يكون التقدير : رأيت علم زيد صوابا .

وإما أن تكون رأيت على تقدير العقل فاعلا : أي رأى عقلي أو رأيت بعقلي علم زيد فيكون بحكم رأيت رأيا فإسناد الرؤية إلى العقل مجاز كما مر بيانه .

فإن رأيت رأيه من غير تفكير بل بتقليد اختياري فالفعل هنا بمعنى اعتقدت أو أخذت و يكون وجه المجاز أن الرؤية عادة ينتج عنها الإيمان بالمدرك المرئي .

وإذا جعلت رأيت بمعنى علمت فلك مفعولان تقول :

رأيت زيدا عالما ، وهذا يساوي :

رأيت علم زيد .

وإذا كان (رأيت زيدا عالما) يساوي :

رأيت علم زيد .

فلم لا تقول : (رأيت ثوب زيد) يساوي :

رأيت زيدا ثوبا ؟

قال أبو عبد الرحمن : لا مانع من هذا إذا شبهت زيدا بالثوب لمجاز أدبي لا لغوي ، لأن المشبه به يرد كالصفة مفعولا به .

ومثل هذا رأيت زيدا أسدا .

ولا تجعل أسدا حالا إذا صار التشبيه صفة لازمة له ، فهي صفة أصلها التشبيه .

ورأيت بمعنى علمت إنما اقتضت مفعولين لأن في الجملة تقدير فعلين :

رؤية بصرية لذات زيد : رأيت زيدا .

ورؤية عقلية لعلم زيد ، رأيت . . عالما .

تقول : رأيت زيدا فتحتتم الرؤية البصرية .

وتقول : رأيت عالما فتحتتم تقدير مفعول به أول .

وإسناد رؤية بصرك إلى زيد إسناد حقيقي .

وإسناد رؤية عقلك إلى (عالما) فيها مجازان : .

الأول إسناد الرؤية إلى العقل وقد مضى بيانه ، وهو مجاز لغوي .

والثاني إسناد رؤية عقلك إلى (عالم) وهي صفة ذات وليست اسما لمعنى ، والعقل إنما يرى المعاني والذوات فهذا مجاز أدبي لا لغوي .

فافهم الفرق بين هذين المجازين دائما .

والأصل في مصدر رأى الرأي ، ولكن اللغة العربية العقلية الجبارة عدت المصادر للفرق بين المصادر باختلاف حالات المسند إليه .

فمصدر رأى ببصره يفظلة الرؤية ، وقاعدة العرب زيادة المباني لزيادة المعاني .

ورؤية البصر يفظلة أكد المعاني فاستحقت زيادة التاء التي تأتي عادة للمبالغة ومؤكدات أخرى .

ورؤية البصر مناما يكون مصدرها رؤيا عوضت عن التاء بالألف لإفادة التأنيث فحسب و بقيت التاء في مصدر اليقظة للدلالة على التأكيد .

وإذا أسند أرى إلى العقل فالمصدر الرأي سلم له المصدر دون زيادة في المبني ، لأن إسناد رأى إلى العقل ليس أكد من إسناده إلى البصر في حالتيه .

و يرد الرأي مصدر لرأى البصرية إذا صاحب الفعل مفعولا .

واللغويون ذكروا الرأي مصدرا لرأى البصرية فلا بد أن تكون شواهدهم السماعية محمولة على وجود مفعول لا بديل عن هذا أبدا .

وإذا صح قول ابن سيده بأن رؤية تستعمل مصدرا كما تستعمل للمرة الواحدة فالأظهر عندي أنها مصدر رأى العقلية أتى على صيغة اسم المرة تعبيراً عن اليقين وارتفاع الاحتمال .

ومن الأوهام قول اللغويين : إن راءة — بالتاء — مصدر رأى ، والصواب أنه مصدر راءه بالهاء .

ومن مصادر رأى رؤيانا — بضم الراء عند الفيروز آبادي و بكسرها عند اللحياني — و يراد به الدلالة على الثبات وال لزوم فقد وردت في هذه الصيغة بالكسر مصدرا دالة على الثبات كالفقدان

والرؤية حقيقة في معرفة العين بقطعة أم مناما .
وإذا رأيت بعينك فليس لك غير مفعول به واحد تقول :
رأيت زيدا .

وتقول رأيت علم زيد .

فتحتمل معنيين لا ثالث لهما .

إما رأيت علمه مدونا في كتاب .

فها هنا لا مجاز في (رأيت) وإنما المجاز في التعبير عن المكتوب بالعلم .

وإما رأيت علمه بمعنى اقتنعت به ووافقته عليه فرأيت رأيه .

فالمجاز هنا صالح من جهتين :

فإما أن تكون على إضمار مفعول به آخر وسيأتي الحديث عن هذا و يكون التقدير : رأيت علم زيد صوابا .

وإما أن تكون رأيت على تقدير العقل فاعلا : أي رأى عقلي أو رأيت بعقلي علم زيد فيكون بحكم رأيت رأيا فإسناد الرؤية إلى العقل مجاز كما مر بيانه .

فإن رأيت رأيه من غير تفكير بل بتقليد اختياري فالفعل هنا بمعنى اعتقدت أو أخذت و يكون وجه المجاز أن الرؤية عادة ينتج عنها الإيمان بالمدرك المرئي .

وإذا جعلت رأيت بمعنى علمت فلك مفعولان تقول :

رأيت زيدا عالما ، وهذا يساوي :

رأيت علم زيد .

وإذا كان (رأيت زيدا عالما) يساوي :

رأيت علم زيد .

فلم لا تقول : (رأيت ثوب زيد) يساوي :

رأيت زيدا ثوبا ؟

قال أبو عبد الرحمن : لا مانع من هذا إذا شبهت زيدا بالثوب لمجاز أدبي لا لغوي ، لأن المشبه به يرد كالصفة مفعولا به .

ومثل هذا رأيت زيدا أسدا .

ولا تجعل أسدا حالا إذا صار التشبيه صفة لازمة له ، فهي صفة أصلها التشبيه .

ورأيت بمعنى علمت إنما اقتضت مفعولين لأن في الجملة تقدير فعلين :

رؤية بصرية لذات زيد : رأيت زيدا .

ورؤية عقلية لعلم زيد ، رأيت . . عالما .

تقول : رأيت زيدا فتحتتم الرؤية البصرية .

وتقول : رأيت عالما فتحتتم تقدير مفعول به أول .

وإسناد رؤية بصرك إلى زيد إسناد حقيقي .

وإسناد رؤية عقلك إلى (عالما) فيها مجازان : .

الأول إسناد الرؤية إلى العقل وقد مضى بيانه ، وهو مجاز لغوي .

والثاني إسناد رؤية عقلك إلى (عالم) وهي صفة ذات وليست اسما لمعنى ، والعقل إنما يرى المعاني والذوات فهذا مجاز أدبي لا لغوي .

فافهم الفرق بين هذين المجازين دائما .

والأصل في مصدر رأى الرأي ، ولكن اللغة العربية العقلية الجبارة عدت المصادر للفرق بين المصادر باختلاف حالات المسند إليه .

فمصدر رأى ببصره يفظه الرؤية ، وقاعدة العرب زيادة المباني لزيادة المعاني .

ورؤية البصر يفظه أكد المعاني فاستحقت زيادة التاء التي تأتي عادة للمبالغة ومؤكدات أخرى .

ورؤية البصر مناما يكون مصدرها رؤيا عوضت عن التاء بالألف لإفادة التأنيث فحسب و بقيت التاء في مصدر اليقظة للدلالة على التأكيد .

وإذا أسند أرى إلى العقل فالمصدر الرأي سلم له المصدر دون زيادة في المبني ، لأن إسناد رأى إلى العقل ليس أكد من إسناده إلى البصر في حالتيه .

و يرد الرأي مصدرا لرأى البصرية إذا صاحب الفعل مفعولا .

واللغويون ذكروا الرأي مصدرا لرأى البصرية فلا بد أن تكون شواهدهم السماعية محمولة على وجود مفعول لا بديل عن هذا أبدا .

وإذا صح قول ابن سيده بأن رؤية تستعمل مصدرا كما تستعمل للمرة الواحدة فالأظهر عندي أنها مصدر رأى العقلية أتى على صيغة اسم المرة تعبيراً عن اليقين وارتفاع الاحتمال .

ومن الأوهام قول اللغويين : إن راءة — بالتاء — مصدر رأى ، والصواب أنه مصدر راءه بالهاء .

ومن مصادر رأى رؤيانا — بضم الراء عند الفيروز آبادي و بكسرها عند اللحياني — و يراد به الدلالة على الثبات وال لزوم فقد وردت في هذه الصيغة بالكسر مصدرا دالة على الثبات كالفقدان

والمجران والنشدان والعرفان ، ولهذا المعنى فالكسر هو الأصح .
وورد بالضم بمعنى الشدة والكثرة كالحسبان والقربان والشكران والغفران ، ولهذا المعنى فالرفع هو الأصح .

فإن أردت ملازمة الحدث فاجعل المصدر بالكسر ، وإن أردت الكثرة فاجعل المصدر بالضم .
وقولي رأيت زيدا عالما ليس على مثال ضربت زيدا قاعداً ، لأن فعل ضرب منصوب على زيد ، أما القعود فهو حالة وهيئة للمفعول به الذي وقع عليه الضرب .
أما رأيت زيدا عالماً فهما مفعولان لفاعلين اثنين لفعل واحد أوقعه فاعلان مختلفان .

الفاعل الأول حاسة العين ومفعوله زيد .

والفاعل الثاني ملكة العقل ومفعولها علم زيد .

فالمفعولان لفعل واحد لفاعلين اثنين .

إلا أن تناول ضمير رأيت للعين والقلب جعل الفاعل واحداً في صورة الكلام .

أنا شرقي إزن أنا أبكي !

اسموا يا من تركتهم كما عرفتهم : وجدوا الموال وأجهضت منهم الأغنية !

ولن أطمع ببقية من أخانهم ، لا أن تكون ضحكاً كالبكاء !

لقد بليت بكم حتى فركنكم لا عن كراهية — ولعلكم المبتلون بي — .

ولقد حاد بتموني الحبل منذ عشرين عاماً وقد كنت قبل أهل الصحابة بعافية !

وعداوة الصحفيين — يومها — لم تكن (بشس المقتنى) !!

ونخلال هذين العقدين تنازلت لكم عن كثير من قناعاتي وتراثيتي وأرهف لكم أذني — وكلي حاسة شم — لآخذ من معاصرتكم بمدر تنازلي عن قديمي على الأقل ، لأد شخصية العلم تستحمد بتلاقح الثقافات .

فرميتموني بثالثة الأتافي ، وكل واحدة تقصم الظهر !

أولاهن :

أنكم تصرون على حرمانني من حاضري رغم عشرين عاماً قدمت فيها كل التذلات .

وكانه تأتي لكم من الحاضر ما غاب عني !!

وثانيتهن :

أنني عاودتكم كما ودعتكم .

ومفهوم المعاصرة يعني الصراع الدائم ، وتجديد الخطأ و لدوران مع طاحونة أبي لؤلؤة — و قاكم الله أعراض الدوران — .

وثالثتهن :

أنكم واعدون بمعاصرة أجدد فيها شبابي وتبني هويتي وشخصيتي فيؤنسني جديدي إلى أن أعاد قنيتي !

وهذه ثالثة الأتافي لا أقطع عنكم سبيل الحوار حولها إلا في قضية واحدة تمس نظريتي الفن والجمال .

والمجران والتشدان والعرفان، ولهذا المعنى فالكسر هو الأصح .
وورد بالضم بمعنى الشدة والكثرة كالحسبان والقربان والشكران والغفران، ولهذا المعنى فالرفع هو الأصح .

فإن أردت ملازمة الحدث فاجعل المصدر بالكسر، وإن أردت الكثرة فاجعل المصدر بالضم .
وقولي رأيت زيدا عالما ليس على مثال ضربت زيدا قاعداً، لأن فعل ضرب منصوب على زيد، أما القعود فهو حالة وهيئة للمفعول به الذي وقع عليه الضرب .
أما رأيت زيدا عالماً فهما مفعولان لفاعلين اثنين لفعل واحد أوقعه فاعلان مختلفان .

الفاعل الأول حاسة العين ومفعوله زيد .

والفاعل الثاني ملكة العقل ومفعولها علم زيد .

فالمفعولان لفعل واحد لفاعلين اثنين .

إلا أن تناول ضمير رأيت للعين والقلب جعل الفاعل واحداً في صورة الكلام .

أنا شرقي إزن أنا أبكي

اسمعوا يا من تركتهم كما عرفتهم : وجدوا الموال وأجهض منهم الأغنية !

ولن أطمع ببقية من أخانهم إلا أن تكون ضحكاً كالبكاء !

لقد بليت بكم حتى فركنكم لا عن كراهية — ولعلكم البتلوب بي — .

ولقد جاد بتموني الحبل منذ عشرين عاماً وقد كتب قبل أهل الصحابة بعافية !

وعداوة الصحفيين — يومها — لم تكن (بشس المقتنى) !!

وخلال هذين العقدين تنازلت لكم عن كثير من قناعاتي وتراثيتي وأرهفت لكم أذني — وكلتي حاسة شم — لآخذ من معاصرركم بمدر تنازلي عن قديمي على الأقل ، لأد شخصية العلم تستحمد بتلافح الثقافات .

فرميتموني بثالثة الأتافي ، وكل واحدة تقصم الظهر !

أولاهن :

أنكم تصرون على حرمانني من حاضري رغم عشرين عاماً قدمت فيها كل التذلات .

وكأنه تأتى لكم من الحاضر ما غاب عني !!

وثانيتها :

أنني عاودتكم كما ودعتكم .

ومفهوم المعاصرة يعني الصراع الدائم ، وتجديد الخطأ والدوران مع طاحونة أبي لؤلؤة — وواقم الله أعراض الدوران — .

وثالثته :

أنكم واعدون بمعاصرة أجدد فيها شبابي وتبغى هويتي وشخصيتي فيؤسني جديدي إلى أن أعاد قديمي !

وهذه ثالثة الأتافي لا أقطع عنكم سبيل الحوار حولها إلا في قضية واحدة تمس نظريتي الفن والجمال .

هذه القضية لا أبخل بالتنازل عنها لو قدرت، بيد أن الإنسان لا يقدر على تبديل هويته، لأن الهوية سنة الله الكونية ولن تجد لسنة الله تبديلاً!

إنني — وأنتم — شوقيون.

والشوقيون مفطورون فطرة كونية: على بكاء القلوب.

والشوقيون بفطرتهم يرفضون أي نظرية تحدد هوية الجمال بالستيمتر.

ولكنهم يقيسون بالستيمتر — استنباطاً لا تأسيساً — ما يجدونه من وله في القلوب.

وكل قياس بالستيمتر قياس وقتي محتمل الخطأ، ولكن الذي لا يخطئ أبداً بهجة القلب.

وقد قال أحد البكائين الرومانسيين: اضرب قلبك فهناك العبقريّة!

والجمال عندهم معقول دائماً — لا لأنه يقاس بالستيمتر، بل لأن الفن عندهم غناء فكري.

وليس الجمال غير بكاء القلب في كل عرف شرقي.

وقد استقرت مواضع الجمال الشرقي على ثوابت مبدئية.

والثوابت لا تقبل الجدل.

فالأتين والسهر والشجن وروعة الوداع وحشة الغربة وسادية المفارقة شرط في كل أدب شرقي وكل فن شرقي.

فمن يريد خنق أي أثر للرومانسية في أدب الشرق وفنه فلا يحاول العبث، بل عليه أن يرحل ويهبط في أي رقعة شاء من بلاد العلوج والثلوج، وليتذوق ما شاء من أدبهم وفنهم، وليكن على يقين بأنه لن يستطيع تغيير هويته وإن ادعى كسرهما.

أما العقد والمعايير والرموز المنشورة في غريب من القول والجمال غير التامة فأول من يرفضها من الشرقيين العربي لوضوح لغته وفكره وفطرية جمالياته.

والعربي فيما يقرؤه ويشاهده من قصة ورواية ومسرحية يأنس ويضحك ويعتبر مع المشاهد الجزئية كأني طرفه في حياته تعرضها المصادفة ولكنه لا يدرج ذلك في قاموس جمالياته أدباً وفناً حتى يجد العقد وحلها، ويجد في ذلك الروعة والإثارة، لأن أدب أمته مفطور على الجمال والكمال.

لقد تداعى من قسم هذا الجيل في الفكر والأدب والموسيقى والطرب من يعتبرون كلاسيكيين، وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الجمال العربي.

ولقد حاول بعض الناس — معاندة لطبيعته — أن يهون المصاب بفقد الرومانسية إبراهيم ناجي متعزياً بالماغوط وأمثاله.

وقس على هذا بقية الحقول الأدبية والفنية.

ولكن آلاف القلوب العربية في خبء الأمر تستجيب لأدب ناجي ونواح زملائه.

وفي اليوم الذي يكون فيه العربي من رواد الفضاء سيكون الأدب الرومانسي والفن الرومانسي — وكل مبكيات القلوب — هو الواقع العربي، وما يشغل الساحة اليوم من أوشاب أدبية وفيية إنما هو عناد طفولي مغتصب لشاعر الجماهير.

ولا أريد بالبكاء ما يسيل الدموع، وإنما أريد الانفعال القلبي في كل تعبير غير مباشر.

هذه هي سجية الشرقي، وسيظل الأدب العربي أدباً عاطفياً — طاغي العاطفة — معقول العلاقة في إيحائه ما ظل العربي عربياً والله المستعان.

هذه القضية لا أبخل بالتنازل عنها لو قدرت، بيد أن الإنسان لا يقدر على تبديل هويته، لأن الهوية سنة الله الكونية ولن تجد لسنة الله تبديلاً!

إنني—وأنتم—شرقيون.

والشرقيون مفطورون فطرة كونية: على بكاء القلوب.

والشرقيون بفطرتهم يرفضون أي نظرية تحدد هوية الجمال بالستيمتر.

ولكنهم يقيسون بالستيمتر—استنباطاً لا تأسيماً—ما يجدونه من وله في القلوب.

وكل قياس بالستيمتر قياس وقتي محتمل الخطأ، ولكن الذي لا يخطئ أبداً بهجة القلب.

وقد قال أحد البكائين الرومانسيين: اضرب قلبك فهناك العبقريّة!

والجمال عندهم معقول دائماً—لأنه يقاس بالستيمتر، بل لأن الفن عندهم غناء فكري.

وليس الجمال غير بكاء القلب في كل عرف شرقي.

وقد استقرت مواضع الجمال الشرقي على ثوابت مبدئية.

والثوابت لا تقبل الجدل.

فالأتين والسهر والشجن وروعة الوداع وحشة الغربة وسادية المفارقة شرط في كل أدب شرقي وكل فن شرقي.

فمن يريد حنق أي أثر للرومانسية في أدب الشرق وفنه فلا يحاول العبث، بل عليه أن يرحل ويهبط في أي رقعة شاء من بلاد العلوج والثلوج، وليتذوق ما شاء من أدبهم وفنهم، وليكن على يقين بأنه لن يستطيع تغيير هويته وإن ادعى كسرهما.

أما العقد والمعاية والرموز المنشورة في غريب من القول والجمال غير التامة فأول من يرفضها من الشرقيين العربي لوضوح لغته وفكره وفطرية جمالياته.

والعربي فيما يقرؤه ويشاهده من قصة ورواية ومسرحية يأنس ويضحك ويعتبر مع المشاهد الجزئية كأني طرفه في حياته تعرضها المصادفة ولكنه لا يدرج ذلك في قاموس جمالياته أدباً وفناً حتى يجد العقد وحلها، ويجد في ذلك الروعة والإثارة، لأن أدب أمته مفطور على الجمال والكمال.

لقد تداعى من قسم هذا الجيل في الفكر والأدب والموسيقى والطرب من يعتبرون كلاسيكيين، وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الجمال العربي.

ولقد حاول بعض الناس—معاندة لطبيعته—أن يهون المصاب بفقد الرومانسية إبراهيم ناجي متعزياً بالماغوط وأمثاله.

وقس على هذا بقية الحقول الأدبية والفنية.

ولكن آلاف القلوب العربية في خبء الأمر تستجيب لأدب ناجي ونواح زملائه.

وفي اليوم الذي يكون فيه العربي من رواد الفضاء سيكون الأدب الرومانسي والفن الرومانسي—وكل مبكيات القلوب—هو الواقع العربي، وما يشغل الساحة اليوم من أوشاب أدبية وفنية إنما هو عناد طفولي مغتصب لشاعر الجماهير.

ولا أريد بالبكاء ما يسيل الدموع، وإنما أريد الانفعال القلبي في كل تعبير غير مباشر.

هذه هي سجية الشرقي، وسيظل الأدب العربي أدباً عاطفياً—طاغي العاطفة—معمول العلاقة في إيحائه ما ظل العربي عربياً والله المستعان.

وليس هكذا الصليبي والصهيوني والعلماني المفطور على الشح وسوء الظن بالغيب والأنانية والميوعة .

ولولا وسائل القوة في العصر الحديث، لاحتاج إلى درجة طويلة ليسترجل .
إن ذكاء العربي في معقل الزكاء والخلق ، وذكاء الأوربي بلا زكاء ولا خلق .
والصنم الثاني عند بيكون : صنم الذاتية ، وهو أخص من صنم الطبيعة الإنسانية .
وكل نوع من الجنس البشري ثري بأشخاص ذوي ميول عمياء منحرفة تفضل تفكيرهم ، بيد أن السلوك الفكري لدى كثيرين من الشرقيين المتفرنجين يلتبس أي هوية غير عربية — وإن كانت هوية الشيطان — لأن كل فتى عربي ثري بأصنام ذاتية !!
والصنم الثالث عند بيكون : صنم الغموض ، ويعني به الأفكار الخاطئة المتسطة المتولدة من العبارات الغامضة ، وجميع البشر تتورهم عشرات الأفكار الخاطئة بسبب غموض العبارة !
ولكن العربي بالذات — وأرجو أن تعني بتكرار كلمة بالذات — أجدد الناس قاطبة بتحديد المفهوم الذي يريده دون غمضة ، لأن لغته دقيقة تعني بالتمييز بين الأشياء تمييزاً محمداً لا تختلط فيه المقاصد ، وذلك لخصوبة دلالاتها ، ووضوح ظاهرها ، وعبقريتها مجازها .
ولكن الفتى الشرقي ، العائم في متاهات الإرهاب الفكري الحديث ، يلتبس أي لغة — وإن كانت لغة الزط — ليرتاح من دمامة اللغة العربية .
وما الدمامة غير وسواس قذف في صدره .
والصنم الرابع عند بيكون : صنم التراث ، ويريد به معرض الأفكار القديمة للملاسة السابقين .
وما أراد بيكون بهذا الصنم — وهو في معرض التحرر من النطلق الأرسطي — إلا لفت النظر إلى ضرورة التعامل تعاملًا فكرياً مع التراث دون تقليد .
وملك هذا التعامل من استبق الكشف عن حدث كوني ، أو ابتكر إنجازاً يصحح قاعدة خاطئة ، أو يحدد الاحتمال في قاعدة مفترضة .
ولكن الفتى العربي ، المترنح تحت سياط الإرهاب الفكري الصليبي ، تحبط مخموراً ، ونادى بأي مسلك لا تتربع على جنباته معالم جمهورية من التراث .
لم يتعامل مع التراث تعامل المكتشف أو المبتكر ، وإنما أمضى بإرادته الحرة الانعتاق من التراث ، وإن كان فيه وفقات لا تصح البداية دونها ، ونهايات لا يصح الاستئناف معها .
ولقد جاء الإرهاب الفكري الصليبي المعاصر متمماً لما مهدت له الغارة العسكرية . وهذا بعكس المثالية العظمى لتاريخنا الإسلامي ، فبعد الانتصار العسكري أصبح المسلمون أمناء بين أمم

عصر الإرهاب الفكري أو أصنام بيكون

الشرقي اليوم مصمم بحرية الإرادة — لا بقسرية الفكر — على أنه مبخوس الحق من تفكير صحيح يعصم من الخطأ ، ويهدي إلى الحق ، وأنه مثقل بقيود خاطئة بغیضة من تراثه وتاريخه ووسطه وجنسه العربي خاصة أو الشرقي عامة .

إن فرنسيس بيكون حاول إصلاح المنطق ، فاكشف أربعة أصنام تعبت بالحقيقة ، فنادى إلى التخلص منها ليستقيم منهج التفكير .

ولم يخص بيكون بهذه الأصنام بيئة دون بيئة ، أو جنساً دون جنس ، بل اعتبرها عرضة للتفكير البشري عامة .

أما الفتى الشرقي الذكي الموهوب المهزوم في عماء الفكر الأجنبي الإرهابي الموجه إلى الشرق ، فقد اعتبر — بموجب سلوكه الفكري — هذه الأصنام الأربعة دمامة عربية شرقية خالصة ، برأ الله منها خونة الصليبية وأفراخ الصهيونية وأوشاب الطائفية العلمانية .

الصنم الأول عند بيكون : صنم الطائفة (الفرع) ، وبيكون لم يرد بهذا الصنم صنم العرق العربي ، أو الجبلية العربية ، أو البيئة الشرقية .

إنما يقصد طبيعة الإنسان عامة — عربية وأعجمية — التي تتدخل في منهج تفكيره ، ومن ثم شبهها بالمرآة المنحرفة بحيث تعكس الحقائق بغير صورتها الأصلية ، وبيكون لم يأت بجديد ها هنا ، بل غير العبارة ، لأن ربنا حذرنا في أكثر من آية ، من اتباع الهوى والإذعان للنفس الأمارة بالسوء .

ولكن الشرقي المهزوم بالإرهاب الفكري تخلى عن المعنى العام لهذا الصنم الذي يتناول كل نفس بشرية وقصره على الجبلية العربية المنكودة .

فلا فلاح لفكر عربي حتى ينسلخ عن طبيعة الجبلية العربية ، واستحال عند هؤلاء الإيمان بأن تخلي العربي عن هواه وشهوته في نطاق جبلته العربية ، أضمن لمدايته من تخلي الصليبي عن هواه ، لأنه خفي على هؤلاء أن في جبلته العربي أشرف وأمنع معقل يحتال فيه الفكر ، لأن العربي مفطور على الشهامة والنجدة والإيثار والمواساة وصلة الرحم ومواساة من يستحق المواساة . . . ينعم بيومه ويشق بغده ، ويطمح إلى ما لا يبلغه جهده ، لإيمانه بأن الله يتمم مسيرته .

وليس هكذا الصليبي والصهيوني والعلماني المفطور على الشح وسوء الظن بالغيب والأناية والميوعة .

ولولا وسائل القوة في العصر الحديث، لاحتاج إلى درجة طويلة ليسترجل .
إن ذكاء العربي في معقل الزكاء والخلق، وذكاء الأوربي بلا زكاء ولا خلق .
والصنم الثاني عند بيكون: صنم الذاتية، وهو أخص من صنم الطبيعة الإنسانية .
وكل نوع من الجنس البشري ثري بأشخاص ذوي ميول عمياء منحرفة تضلل تفكيرهم، بيد أن السلوك الفكري لدى كثيرين من الشرقيين المتفرنجين يلتبس أي هوية غير عربية — وإن كانت هوية الشيطان — لأن كل فتى عربي ثري بأصناء الذاتية !!
والصنم الثالث عند بيكون: صنم الغموض، ويعني به الأفكار الخاطئة المتسطة المتولدة من العبارات الغامضة، وجميع البشر تتورهم عشرات الأفكار الخاطئة بسبب غموض العبارة !
ولكن العربي بالذات — وأرجو أن تعني بتكرار كلمة بالذات — أجدر الناس فاطية بتحديد المفهوم الذي يريده دون غمضة، لأن لفته دقيقة تعني بالتمييز بين الأشياء مميّزاً محدد لا تختلط فيه المقاصد، وذلك لخصوبة دلالاتها، ووضوح ظاهرها، وعبقورية مجازها .
ولكن الفتى الشرقي، العائم في متاهات الإرهاب الفكري الحديث، يلتبس أي لغة — وإن كانت لغة الزط — ليرتاح من دمامة اللغة العربية .
وما الدمامة غير وسواس قذف في صدره .
والصنم الرابع عند بيكون: صنم التراث، ويريد به معرض الأفكار القديمة للفلاسفة السابقين .
وما أراد بيكون بهذا الصنم — وهو في معرض التحرر من النطلق الأرسطي — إلا لفت النظر إلى ضرورة التعامل تعاملًا فكريًا مع التراث دون تقليد .
وملك هذا التعامل من استبق الكسف عن حدث كوني، أو ابتكر إنجازا يصحح قاعدة خاطئة، أو يحدد الاحتمال في قاعدة مفترضة .
ولكن الفتى العربي، المترنح تحت سباط الإرهاب الفكري الصليبي، تحبط مخموراً، ونادى بأي مسلك لا تتربع على جنباته معالم جمهورية من التراث .
لم يتعامل مع التراث تعامل المكتشف أو المبتكر، وإنما أمضى بإرادته الحرة الانعتاق من التراث، وإن كان فيه وقفات لا تصح البداية دونها، ونهايات لا يصح الاستئناف معها .
ولقد جاء الإرهاب الفكري الصليبي المعاصر متمماً لما مهدت له الفارة العسكرية . وهذا بعكس المثالية العظمى لتاريخنا الإسلامي، فبعد الانتصار العسكري أصبح المسلمون أمناء بين أمم

عصر الإرهاب الفكري أو أصنام بيكون

الشرقي اليوم مصمم بحرية الإرادة — لا بقسرية الفكر — على أنه مبخوس الحق من تفكير صحيح يصمم من الخطأ، ويهدي إلى الحق، وأنه مثقل بقيود خاطئة بغيضة من تراثه وتاريخه ووسطه وجنسه العربي خاصة أو الشرقي عامة .

إن فرنسيس بيكون حاول إصلاح المنطق، فاكتشف أربعة أصنام تعبت بالحقيقة، فنادى إلى التخلص منها ليستقيم منهج التفكير .

ولم يخص بيكون بهذه الأصنام بيثة دون بيثة، أو جنساً دون جنس، بل اعتبرها عرضة للتفكير البشري عامة .

أما الفتى الشرقي الذكي الموهوب المهزوم في عماء الفكر الأجنبي الإرهابي الموجه إلى الشرق، فقد اعتبر — بموجب سلوكه الفكري — هذه الأصنام الأربعة دمامة عربية شرقية خالصة، برأ الله منها خونة الصليبية وأفراخ الصهيونية وأوشاب الطائفية العلمانية .

الصنم الأول عند بيكون: صنم الطائفة (الفرع)، وبيكون لم يرد بهذا الصنم صنم العرق العربي، أو الجبلية العربية، أو البيثة الشرقية .

إنما يقصد طبيعة الإنسان عامة — عربية وأعجمية — التي تتدخل في منهج تفكيره، ومن ثم شبهها بالمرآة المنحرفة بحيث تعكس الحقائق بغير صورتها الأصلية، وبيكون لم يأت بجديد ها هنا، بل غير العبارة، لأن ربنا حذرنا في أكثر من آية، من اتباع الهوى والإذعان للنفس الأمارة بالسوء .

ولكن الشرقي المهزوم بالإرهاب الفكري تحلى عن المعنى العام لهذا الصنم الذي يتناول كل نفس بشرية وقصره على الجبلية العربية المنكودة .

فلا فلاح لفكر عربي حتى ينسلخ عن طبيعة الجبلية العربية، واستحال عند هؤلاء الإيمان بأن تحلى العربي عن هواه وشهوته في نطاق جبلته العربية، أضمن لهديته من تحلى الصليبي عن هواه، لأنه خفي على هؤلاء أن في جبلته العربي أشرف وأمنع معقل يختال فيه الفكر، لأن العربي مفطور على الشهامة والنجدة والإيثار والمواساة وصلة الرحم ومواساة من يستحق المواساة . . ينعم بيومه ويشق بغده، ويطمح إلى ما لا يبلغه جهده، لإيمانه بأن الله يتمم مسيرته .

الأرض يعلمون و يتعلمون، ليس عندهم تضليل مطلقاً، وليست لديهم مجمعات سرية ولا سياسية ذات وجهين، وإذا أرادوا هداية الناس إلى منهج سليم يعتقدون صحته، وإذا أرادوا تحذيرهم من اعتقاد يرون ضلالتة: كانت دعايتهم وامتحانهم للباطل علناً بلا مراوغة، لا ينافقون الناس في عقائدهم الباطلة فيعلنون قبولها ظاهراً ويكيدون لهم في الباطن بشتى الحيل ليسلخوهم عن عقيدة ويلزمهم بعقيدة.

هذا الخداع ضرب من الإرهاب الفكري ياباه خلق القائد المسلم والمفكر المسلم.

إن الإرهاب الصليبي الفكري لا يتعامل مع الشرق بإيجابية الفكر ومثالية الخلق، وإنما هو استكبار عالمي مرده إلى منطق القوة دون منطق الفكر، وطالما حذرنا ربنا من هذا الاستكبار العالمي. قال الله سبحانه وتعالى عن أفراس الكفرة:

(إن في صدورهم إلا كبراً ما هم ببنغياله فاستمذ بالله) [سورة غافر/ ٥٦].

وقال تعالى: (ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يفرحوا بغيرك تقلبهم في البلاد) — [سورة غافر/ ٤].

فهذا التقلب ظاهرة مشهودة يفسر بها الاستكبار العالمي على منهج الله.

وتضليل المسلمين ببحر العلم حيلة لثيمة وجدت لدى أفراس الباطنية المعروفين بإخوان الصفاء، وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية عن ضلالهم، ثم أشار إلى ترويحهم بالعلم المادي فقال:

وإنما يضلون به كثيراً، بما فيه من الأمور الطبيعية والرياضية التي لا تعلق لها بأمر النبوات والرسالة لا بنفي ولا بإثبات، ولكن ينتفع بها في مصالح الدنيا كالصناعات من الخزائن والحياكة والبنائة والخطاطة ونحو ذلك (٢٧).

قال أبو عبد الرحمن: العقول مفطورة على أن أمهر الناس في ألعاب السيرك ليس من الضروري أن يكون أذكى الناس، وأن صانع الطائرة ليس أعظم الناس جبروتاً فكرياً، بل الجبروت في فكرة اختراعها، أما صناعتها فحرفة تعتمد على التعليم والتلقين والممارسة، كحرفة النجار والبناء (٢٨)، بيد أن العربي في بحر العلم المادي ألغى عقله فصار يلتبس من صناعات العلم المادي، ويستنصح غير أمين في شؤون النظرية والعلمية التي لا علاقة لها بالعلم المادي.

وإنما جر علينا جناية الإرهاب الفكري الصليبي أنصاف المثقفين، لاسيما ذوي الذكاء منهم، فكان للصليبيين عند هؤلاء فرحتان:

أولاهما: أن هؤلاء الأنصاف أوتوا ذكاء ولم يؤتوا زكاء، وأعطوا فهوماً وما أعطوا علوماً — كما قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩) — هؤلاء يتخطون في إنكار غيب الله وشرعه، ولو أرادوا ترويح شبهة من مثال علمي في الفلك أو الأحياء.. إلخ. ما قدروا إلا باقتضاب عاجل من إحدى الموسوعات العمومية التعليمية، وشاهد حالهم يقول: إن نطل إلا ظناً وما نحن بمستيقنين.

ودمامة واقعهم يقول: إنهم صانعو الحقيقة فضلاً عن دعوى اكتشافها.

وأخراهما: أن إرهاب الفكر الصليبي لن يحقق الاستكبار على منهج الله بلسان عالم حقيقي في شتى علوم المادة، لأن علمهم المادي يؤكد إيمانهم بالله جل جلاله، وإن كفروا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن ثم حققت الغارة الفكرية جميع ألوان الاستكبار على يد الأنصاف أولئك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقد قال بعض الناس: أكثر ما يفسد الدنيا نصف متكلم، ونصفه متفقه، ونصف متطبب، ونصف نحوي.

هذا يفسد الأديان، وهذا يفسد البلدان، وهذا يفسد الأبدان، وهذا يفسد اللسان (٣٠).

إن ذوي الحيوية الفكرية من المؤمنين هم الذين يحققون الابتكار والإبداع لو أتيحت لهم الظروف، ويحققون المهارة لوجدوا الممارسة.. إن هؤلاء يكسرون حاجزي التأخر والاستكبار معاً. يكسرون حاجز التأخر باستثمار مواهبهم الحسية والعقلية، كما أمرهم ربهم بالعمل والتدبير والاعتبار، و يكسرون حاجز الاستكبار بالعبودية الكاملة لله خالق الحقيقة عملاً واعتقاداً.

وقد بين الله منهج هؤلاء بقوله:

(و يرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق و يهدي إلى صراط العزيز الحميد) [سورة سبأ/ ٦].

والضرورات والإيجابيات التي علمتهم أن الله خالق الحقيقة هي الضرورات والإيجابيات التي علمتهم كيف يستعملون مواهبهم، وعلمتهم اليقين بكل علم مادي صحيح، وخبر عالم الحقيقة أولى بالتصديق من خبر من يحاول اكتشافها.

إن دمامة الاستكبار العالمي على منهج الله شوش بها أولئك الأنصاف فصارت عبقرية الترويح بسبب ذكائهم وحيويتهم الفكرية، وصارت دمامة المروج به بسبب قلة العلم وانعدام الركء

(٢٧) مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٣.

(٢٨) لقد أسهبت عن هذه الظاهرة في كتابي (موم عربية).

(٢٩) مجموع الفتاوى ٥/ ١٩٩.

(٣٠) مجموع الفتاوى ٥/ ١١٨ — ١١٩.

الأرض يعلمون و يتعلمون، ليس عندهم تضليل مطلقاً، وليست لديهم مجمعات سرية ولا سياسية ذات وجهين، وإذا أرادوا هداية الناس إلى منهج سليم يعتقدون صحته، وإذا أرادوا تحذيرهم من اعتقاد يرون ضلالتة: كانت دعايتهم وامتحانهم للباطل علناً بلا مراوغة، لا ينافقون الناس في عقائدهم الباطلة فيعلنون قبولها ظاهراً و يكيدون لهم في الباطن بشتى الحيل ليسلخوهم عن عقيدة و يلزمهم بعقيدة.

هذا الخداع ضرب من الإرهاب الفكري ياباه خلق القائد المسلم والمفكر المسلم.

إن الإرهاب الصليبي الفكري لا يتعامل مع الشرق بإيجابية الفكر ومثالية الخلق، وإنما هو استكبار عالمي مرده إلى منطق القوة دون منطق الفكر، وطالما حذرنا ربنا من هذا الاستكبار العالمي. قال الله سبحانه وتعالى عن أفراس الكفرة:

(إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببناليه فاستعد بالله) [سورة غافر/ ٥٦].

وقال تعالى: (ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يفرحوا فلا يفرحوا بقلبهم في البلاد) — [سورة غافر/ ٤].

فهذا القلب ظاهرة مشهودة يفسرها الاستكبار العالمي على منهج الله.

وتضليل المسلمين ببحر العلم حيلة لثيمة وجدت لدى أفراس الباطنية المعروفين بإخوان الصفاء، وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية عن ضلالهم، ثم أشار إلى ترويحهم بالعلم المادي فقال:

وإنما يضلون به كثيراً، بما فيه من الأمور الطبيعية والرياضية التي لا تعلق لها بأمر النبوات والرسالة لا ينفي ولا بإثبات، ولكن ينتفع بها في مصالح الدنيا كالصناعات من الخزائفة والحياكة والبنائة والخياطة ونحو ذلك (٢٧).

قال أبو عبد الرحمن: العقل مقطوعة على أن أمهر الناس في ألعاب السيرك ليس من الضروري أن يكون أذكى الناس، وأن صانع الطائرة ليس أعظم الناس جبروتاً فكرياً، بل الجبروت في فكرة اختراعها، أما صناعتها فحرفة تعتمد على التعليم والتلقين والممارسة، كحرفة التجار والبناء (٢٨)، بيد أن العربي في بحر العلم المادي ألغى عقله فصار يلتمس من صناع العلم المادي، ويستنصح غير أمين في شؤون النظرية والعلمية التي لا علاقة لها بالعلم المادي.

وإنما جر علينا جنابة الإرهاب الفكري الصليبي أنصاف المثقفين، لاسيما ذوي الذكاء منهم، فكان للصليبيين عند هؤلاء فرحتان:

أولاهما: أن هؤلاء الأنصاف أوتوا ذكاء ولم يؤتوا زكاء، وأعطوا فهوماً وما أعطوا علوماً — كما قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩) — هؤلاء يتخطون في إنكار غيب الله وشرعه، ولو أرادوا ترويح شبهة من مثال علمي في الفلك أو الأحياء.. إلخ. ما قدروا إلا باقتضاب عاجل من إحدى الموسوعات العمومية التعليمية، وشاهد حالهم يقول: إن نطن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين.

ودمامة واقعهم يقول: إنهم صانعو الحقيقة فضلاً عن دعوى اكتشافها.

وأخراهما: أن إرهاب الفكر الصليبي لن يحقق الاستكبار على منهج الله بلسان عالمه حقيقي في شتى علوم المادة، لأن علمهم المادي يؤكد إيمانهم بالله جل جلاله، وإن كفروا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن ثم حققت الغارة الفكرية جميع ألوان الاستكبار على يد الأنصاف أولئك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقد قال بعض الناس: أكثر ما يفسد الدنيا نصف متكلم، ونصفه متفقه، ونصف متطبب، ونصف نحوي.

هذا يفسد الأديان، وهذا يفسد البلدان، وهذا يفسد الأبدان، وهذا يفسد اللسان (٣٠).

إن ذوي الحيوية الفكرية من المؤمنين هم الذين يحققون الابتكار والإبداع لو أتيحت لهم الظروف، ويحققون المهارة لو وجدوا الممارسة.. إن هؤلاء يكسرون حاجزي التأخر والاستكبار معا. يكسرون حاجز التأخر باستثمار مواهبهم الحسية والعقلية، كما أمرهم ربهم بالعمل والتدبر والاعتبار، و يكسرون حاجز الاستكبار بالعبودية الكاملة لله خالق الحقيقة عملاً واعتقاداً.

وقد بين الله منهج هؤلاء بقوله:

(و يرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق و يهدي إلى صراط العزيز الحميد) [سورة سبأ/ ٦].

والضرورات والإيجابيات التي علمتهم أن الله خالق الحقيقة هي الضرورات والإيجابيات التي علمتهم كيف يستعملون مواهبهم، وعلمتهم اليقين بكل علم مادي صحيح، وخبر عالم الحقيقة أولى بالتصديق من خبر من يحاول اكتشافها.

إن دمامة الاستكبار العالمي على منهج الله شوش بها أولئك الأنصاف فصارت عبقرية الترويح بسبب ذكائهم وحيويتهم الفكرية، وصارت دمامة المروج به سبب قلة العلم وانعدام الركء

(٢٩) مجموع الفتاوى ٥/ ١٩٩.

(٣٠) مجموع الفتاوى ٥/ ١١٨ — ١١٩.

(٢٧) مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٣.

(٢٨) لقد أسهبت عن هذه الظاهرة في كتابي (مهم عربي).

بالزاي أخت الراء .

وأمنت الدمامة في القبح والسخرية عندما تخضت حقيقة الدعوى عن أمرين :

أولهما : تجهيل رسل الله وشرع الله .

وثانيهما : ادعاء ما هو أهدى من شرع الله .

وقد اتخذوا لهذه الدعوى الأسلوب نفسه الذي حرمه الله وحذر منه ، فنفروا الناس عن وحي الله بتهمة الرجعية والتخلف ، حتى جعلوا هذه الألفاظ مضامين مخيفة مروعة .

قال الله تعالى مبينا غرور واستكبار أهل هاتين الدعوتين :

(فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم) [سورة غافر / ٨٣] .

فهؤلاء ادعوا ما هو أهدى من شرع الله ، وهم أنفسهم المذمومون بقوله تعالى :

(ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله) [سورة الأنعام / ٩٣] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : وجماع شبه الكفار أنهم قاسوا الرسول على من فرق الله بينه وبينه ، وكفروا بفضل الله الذي اختص به رسله (٣١) .

وقد بين الله تحني الكفار على رسل الله وورثة علمهم بتهمة التخلف والجهل لصد الناس عن الهدى .

قال تعالى : (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) [سورة البقرة / ١٣] .

وقال : (إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) [سورة المطففين / ٢٩] .

وقال : (أنؤمن لك واتبعك الأعداء) [سورة الشعراء / ١١١]

وقال : (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا) (٣٢) [سورة البقرة / ٢١٢] .

(٣١) مجموع الفتاوى ١٧/ ١٢ .

(٣٢) نظراتهم أهل الصلال لأهل السنة والحمامة في مجموع الفتاوى ٥/ ١١٠-١١١ .

فذلك في الأفلام

قد يستغرب أحبابي المشفقون على تجنيد قلبي في رحلات خيالية عن فنة منحلة لا ينظر إليهم العلماء باحترام ، وقد يكون شفيعي في ذلك أمور :

أولها : أنني أتقصد وأهدف إلى المعاني التجريدية .

أعني أنني أجرد متعة الفيلم أو عبرته عن وسطها لأجعلها وسيلة من وسائل الثقافة وربما سوغت الغاية الوسيلة .

وثانيها : أن مجهودي في متابعة هذه لرحلة وتسجيلها لم يأخذ لحظة من لحظات الجدية ، بل هذا المجهود العابت هو لحظة استجمام القلب ، ومن الخير أن يكون الاستجمام مجهوداً .

وإن كان عابثاً فتمة جد جاد وجد عابت ، وتمة عبت عابث وعبت جاد .

وشر هذه الأقسام العبت العابت ، وهذا ما لم نجنح إليه بحمد الله .

وثالثها : أن هذه الأفلام كلفت وقتاً فوق الشهور ، واستعبدت مواهب طوعتها التجربة المريرة واستنفدت مالا جاً ، أفنخل عليها — بعد كل هذا — بكلمات من الجد العابت أو العبت الجاد ؟

ورابعها : أن هذه الأفلام على أقل تقدير تلبى أشواق الناس إلى الاستجمام بالمتعة والتسلية وهذا وحده هدف ، بل هي ذات خطورة فطالما تحول عبتها إلى جد .

ففي فيلم (شاطئ الذكريات) — مثلاً — كانت شادية تؤدي دورها مع سكري سرحان وكان دورها محفوظاً عند المخرج ، وهو أن تصاح شكريا ، ولكنها — في غيبوبة — قبلته .

أي زادت عن الدور المحدد لها ، وكان في غيلة عماد حمدي — زوج شادية — حرف لم ينعط .

ولكن هذه القبلية نقطت الحرف فنطق ، فكان مصير شادية أن يظلفها عماد حمدي لا تمثيلاً بل حميمة ووافعا ، وظهرت الحفيظة في الرحلة الخيالية .

وفي فيلم (صراع في الوادي) كانت فاتن تمثّل دورها مع عمر الشريف . وكان عليها أن تحزم بد عمر الشريف بفضة من توبها ، ولكنها في غيبوبة أيضاً قبلت عمر الشريف واحتضنته ، وكان

بالزاي أخت الراء .

وأمنت الدمامة في القبح والسخرية عندما تمخضت حقيقة الدعوى عن أمرين :

أولهما : تجهيل رسل الله وشرع الله .

وثانيهما : ادعاء ما هو أهدى من شرع الله .

وقد اتخذوا لهذه الدعوى الأسلوب نفسه الذي حرمة الله وحذر منه ، فنفروا الناس عن وحي الله
بتهمة الرجعية والتخلف ، حتى جعلوا هذه الألفاظ مضامين مخيفة مروعة .

قال الله تعالى مبينا غرور واستكبار أهل هاتين الدعوتين :

(فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم) [سورة غافر / ٨٣] .

فهؤلاء ادعوا ما هو أهدى من شرع الله ، وهم أنفسهم المذمومون بقوله تعالى :

(ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل
ما أنزل الله) [سورة الأنعام / ١٣] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : وجماع شبه الكفار أنهم قاسوا الرسول على من فرق الله بينه وبينه ،
وكفروا بفضل الله الذي اختص به رسله (٣١) .

وقد بين الله تحني الكفار على رسل الله وورثة علمهم بتهم التخلف والجهل لصد الناس عن
الهدى .

قال تعالى : (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) [سورة البقرة /
١٣] .

وقال : (إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) [سورة المطففين / ٢٩] .

وقال : (أنؤمن لك واتبعك الأذلون) [سورة الشعراء / ١١١]

وقال : (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا) (٣٢) [سورة البقرة /
٢١٢] .

(٣١) مجمع الفتاوى ١٢ / ١٧ .

(٣٢) أنظر اتهام أهل الضلال لأهل السنة والجماعة في مجمع الفتاوى ٥ / ١١٠ - ١١١ .

فذلك في الأفلام

قد يستغرب أحبابي المشفقون على تجنيد قلبي في رحلات خيالية عن فنة منحلة لا ينظر إليهم
العلماء باحترام ، وقد يكون شفيعي في ذلك أمور :

أولها : أنني أتقصد وأهدف إلى المعاني التجريدية .

أعني أنني أجرد متعة الفيلم أو عبرته عن وسطها لأجعلها وسيلة من وسائل الثقافة وربما
سوغت الغاية الوسيلة .

وثانيها : أن مجهودي في متابعة هذه الرحلة وتسجيلها لم يأخذ لحظة من لحظات الجدية ، بل هذا
المجهود العابت هو لحظة استجمام القلب ، ومن الخير أن يكون الاستجمام مجهوداً .

وإن كان عابثاً فتمه جد جاد وجد عابت ، وتمه عبت عابت وعبت جاد .

وشر هذه الأقسام العبت العابت ، وهذا ما لم نجنح إليه بحمد الله .

وثالثها : أن هذه الأفلام كلفت وقتاً فوق السهور ، واستعبدت مواهب طوعتها التجربة المريرة
واستنفدت مالا جماً ، أفنجل عليها — بعد كل هذا — بكلمات من الجد العابت أو العبت
الجاد ؟

ورابعها : أن هذه الأفلام على أقل تقدير تلبى أشواق الناس إلى الاستجمام بالمتعة والتسلية وهذا
وحده هدف ، بل هي ذات خطورة فظالما تحول عبتاً إلى جد .

ففي فيلم (شاطئ الذكريات) — مثلاً — كانت شادية تؤدي دورها مع سكري سرحان وكان
دورها محفوظاً عند المخرج ، وهو أن تصاح شكريا ، ولكنها — في غيبوبة — قبلت .

أي زادت عن الدور المحدد لها ، وكان في مخيلة عماد حمدي — روح شادية — حرف لم ينقط .

ولكن هذه القبلية نقطت الحرف فنطق ، فكان مصير سادية أن يطلقها عماد حمدي لانتحالا بل
حقيقة وواقعا ، وظهرت الحقيقة في الرحلة الخيالية .

وفي فيلم (صراع في الوادي) كانت فاتن مثل دورها مع عمر الشريف ، وكان عليها أن تحزم
بد عمر الشريف معطعة من توبها ، ولكنها في غيبوبة أيضا قبلت عمر الشريف واحتضنته ، وكان

المخرج عز الدين ذو الفقار، فقد رأى زوجته الحقيقية زادت احتضاناً وقبله، وقد رأى الجمهور الداخلي — الذي يعرف مقدار الدور — هذه اللفتة المذهلة فنطق الحرف أمام عز الدين وطلق زوجته فأتى حمامة واقفاً .

وفي فيلم (امرأة في الطريق) كانت هدى سلطان تمثل دوراً مع رشدي أباطة لم يوافق عليه زوجها الحقيقي فريد شوقي ولكنه طلع في الفيلم رغم ذلك فضربها ضرباً مبرحاً في الاستديو وطلقها، وقد راجعها بواسطة أهل الخير.

هذه غيرة ذوي الغيرة منهم، والواقع أن كل ذي محرم استباح تقبيل محرمه أو لمسها من لدن الأجنبي فهو ذو ديوثه .
وكلهم مستباح ما حرم الله باسم الفن حتى أصبحت هذه الديوثة عرفاً اجتماعياً في كثير من البلاد باسم التمثيل .

يحيا الحب

قال أبو عبد الرحمن: قصة الفيلم أن محمد عبد الوهاب يمثل دور الشاب الأنيق المؤدب ينزل في أوضة من بيت عائلة في قلة تحيط بها الحدائق والمياه لأن صاحب البيت أحب هذا الشاب المثقف المؤدب .

ويشاء الله أن تخرج روح محمد بروح بنت صاحب البيت (نجاة علي) وكلاهما يومها في ميعه الصبا، يكون التلاقي في الجنينة وفي الزورق وفي أوضة محمد، وهو لقاء في عرف التمثيل برىء أو إن شئت فسمه مقدمات للخطبة .

يتناجيان نثراً أو غناء فكلاهما بلبل صداح، فمحمد لمكانته في التلحين والغناء أصبح دكتوراً، وهو الذي شهر كبار المطربين وعلى رأسهم نجاة حسني ونجاة علي من جيل الطرب القديم، وبعد أن يجري الماء بينهما صفواً إلى حد الغناء الذي يتحدث عنه سعدي وحافظ الشيرازيان يسمع محمد من نجاة التنويه بالجهد والكفاح في الحياة لأنه شاب أنيق مثقف شاعر بببل لم يمارس الكدح في الحياة .

وكانها تقول له: إن أحذك بيدي مرهون بنائث لمستقبل ومستقبلك .

نجاة في هيئة الأغنياء ولكنها فقيرة، يفاجئ محمد نجاة بمغادرة البلد إلى المنصورة ليكون مدرسا للموسيقى هناك وترحب بذلك رغم مرارة الفراق .

يسكن محمد بغرفة من بيت رجل تري أعزب، و يباشر مهمة التدريس بمنتهى الأدب والعقل والجهد و يكتب نجاة بكل خطوة .

ينزل صديقه (حلمي) ضيفاً ولا تشغال محمد بوظيفته تركه في الأوضة وأعطاه ماهيته في السهر ستة جنيهات على أن يحسن التصرف لتكفيهما لنفقة الشهر إلا أن حلمياً استهلك المبلغ في يومين في وجبات الكبراء وفي تأنيث لا ضرورة له مما اضطر محمد إلى أن يبيع أثاثه، وسافر حلمي غير شاعر بإساءته وفي جلسة من جلسائهما رأى صورة نجاة خطيبة محمد واستطاع أن يعرف عنوانها .

وسافر حلمي إلى بلدة نجاة واتصل بها بحكم أنه الصديق الحميم لمحمد وستطاع بالتدريج وبمعونة صديقاته الخاططات، أن ينفذ السموم في قلبها: إن محمداً فقير ماهيته ستة جنيهات، إنه باع

أثائه، وإن حلمياً أخرجه من المأزق، وإن محمداً غير منتهى لنفسه، إنه يجالس من لا خير فيهم . . إلخ .
و بالتدريج استطاع حلمي أن يستميل قلب نجاة إليه لتكون خطيبته هو لا خطيبة محمد الفقير،
وبذلك نقضت خطبة محمد .

وهذا الوغد خان صديقه محمداً أيضاً، وأما محمد فقد كافح في مهمته بشرف وأمانة بيد أن
صاحب البيت الأعزب مرض وانتظر محمداً (وفاء لصداقته ورحمة بشيخوخته) إلى أن يكون بجنبه
مدة المرض اثنين وعشرين يوماً .

واقضي قدر الله أن يموت الشيخ وأن يشيعه محمد، ولكنه فوجيء بإنذار من المدرسة بطي قيده
والاستغناء عن خدمته، لأنهم أعطوه إجازة أسبوع وقد تخلف شهراً .

و بالمناسبة فقد نص محمد عبد الوهاب في مذكراته على أنه مدرس فاشل .

كانت صدمة له لأنه يسابق الزمان في بناء مستقبله ومستقبل خطيبته نجاة، ولكنه استقبل
الصدمة بوجه باسم فكان أن بسمت له الأيام لأنه أبلغ بأن الشيخ المتوفى الثري الأعزب أوصى له
بألف جنيه وعشرين فدانا .

إذن فقد أصبح من الأغنياء في كرة طرف، لم يشأ محمد أن يكتب لنجاة بهذا الحظ السعيد بل
كرس وقته في بناء (بيت بنفسجي) لأن هذا البيت من أحلام خطيبته وأثته بأحدث الأثاث ومن
ثم سافر إلى نجاة ومعه خاتم الخطوبة (الدبلة) يحمل لها المفاجأة السارة .

ولكنه فوجيء بصدمة لم تحظر ببالة رأى حواراً جارحاً غرامياً بين خطيبته وصديقه حلمي بل
عنفاء على الدخول بغير إذن .

إن نجاة خطيبة حلمي ولم تعد خطيبة محمد، ويخرجان متعاقبين وهو ذاهل في دوار الصدمة .

كان عليه أن يبصق على الاثنين ولكنه الحب الذي يستعبد القلب .

لم تنجح نوسلاته في صديقه الخائن .

يعود محمد إلى البيت البنفسجي ويحلم فيه بصداقه الشجي الحزين .

كان دهره غناء مكلولاً متهدجاً .

أما نجاة فقد تزوجت من حلمي وسافرا إلى باريس لقضاء شهر العسل، ثم يبلغها موت أبيها،
و يبدأ حلمي يحتقرها و يتنكر لها لأنه صاحب مواخير ولأنه وغد خائن .

و يستنزف القمار جيبه ومصاع وملابس زوجته ثم يطلقها .

تعود نجاة بائسة لا زوج لها ولا أب، ليس على بالها إلا ضحيتها محمد تسافر إليه في المنصورة .

لم تكن تلبس الموضة كما كانت أيام العز الزائف، بل كانت (ولية) تلبس السواد وتكسو
رأسها وصدرها بالخمار .

يقابلها محمد ممزياً رانيا لا شامتا وهي تتوسل إليه حتى إذا أحست منه بلين طلبت منه أن يريها
البيت البنفسجي فيدخلان معا، إلا أنها تذهل من هذه البهجة بل يجرحها خيانتها و وفاء محمد
الذي حقق أحلامها ولا يزال يحتفظ بصورة لها مكبرة مبروزة .

يتناجيان بغناء جارح مؤثر يفتت القلوب وهو يعتب في بكاء وحرارة، ولكن حبه يفهر سطحه
لأن حبه أصيل صادق، وهي تتوسل وتعتذر وتستعيد ذكريات الشباب .

يعود الوفاء بينهما من جديد، و يتبادلان عبارات الحب والتفدية، ولكن الدم ينور في وجه
محمد، لأنها بادلت الحب بكلمة سمعها تقولها لزوجها الخائن حلمي .

حينئذ يتغلب العقل على العاطفة، لأن نجاة تتاجر بكلامها، وبعد حوار يائس بينهما تخرج من
البيت تاركة له جواباً مع الخادم .

صعق عبد الوهاب للجواب الذي أبلغته فيه أنها ستتحرق أسرع في الذهاب إليها، وكان العذر
أسرع منه، إذ ودعت الحياة منتحرة، وظل يبكي على قبرها بأغان شجية بائسة وإلى هنا كانت
النهاية .

الفيلم كان كما ترون مأساة، ولا غرابة لأن المرحم كان مصطفى لطفى المنفلوطي كتب
المأساة الشهير صاحب العبرات .

إن في التأليف عيباً فنياً ذلك أن عبرة الفيلم يجب أن تكون فعالة عادلة وفق سنة الحياة
وناموسها .

عندنا محمد عبد الوهاب المحب المخلص الصادق الوفي ما كان ينبغي ثمن وفائه هذا الدل
والبكاء في القرافة، كان عليه أن يبصق على الخيانة دون تردد .

وعندنا نجاة الخائنة كان يجب أن تعيش حياتها معذبة الضمير، أما الانتحار المرعج المكدر
للمزاج فلا ينبغي أن يكون ثمناً للخيانة .

من المتوقع أن يفي محمد لذكرياته بأن يترك لها البيت البنفسجي و يقوم بتزويجها و يلتزم لها
زوجاً، وكان عليه أن يشار للأمانة المجروحة فيبعد عنها ألف متر .

و يظهر في الأحداث رضى عبد الوهاب بصنيعه، وتعيش نجاة في عذاب الضمير .

روعة الفيلم في فكرته وألحانه، وليس فيه مواقف تمثيلية صعبة تمتحن بها قدرة الفنان .

المخرج عز الدين ذو الفقار، فقد رأى زوجته الحقيقية زادت احتضاناً وقبله، وقد رأى الجمهور الداخلي — الذي يعرف مقدار الدور — هذه اللفتة المذهلة فتطلق الحرف أمام عز الدين وتطلق زوجته فائن حمامة واقعا .

وفي فيلم (امرأة في الطريق) كانت هدى سلطان تمثل دورا مع رشدي أباطة لم يوافق عليه زوجها الحقيقي فريد شوقي ولكنه طلع في الفيلم رغم ذلك فضر بها ضربا مبرحا في الاستديو وطلقها، وقد راجعها بواسطة أهل الخير.

هذه غيرة ذوي الغيرة منهم، والواقع أن كل ذي محرم استباح تقبيل محرمه أو لمسه من لدن الأجنبي فهو ذو ديوثه . وكلهم مستبيح ما حرم الله باسم الفن حتى أصبحت هذه الديوثة عرفا اجتماعيا في كثير من البلاد باسم التمثيل .

يحيا الحب

قال أبو عبد الرحمن: قصة الفيلم أن محمد عبد الوهاب يمثل دور الشاب الأنيق المؤدب ينزل في أوضة من بيت عائلة في قلة تحيط بها الحدائق والمياه لأن صاحب البيت أحب هذا الشاب المثقف المؤدب .

و يشاء الله أن تتمزج روح محمد بروح بنت صاحب البيت (نجاة علي) وكلاهما يومها في ميعه الصبا، يكون التلاقي في الجنية وفي الزور وفي أوضة محمد، وهو لقاء في عرف التمثيل برىء أو إن شئت فسمه مقدمات للخطبة .

يتناحيان نثرا أو غناء فكلاهما بلبل صداح، فمحمد لمكانته في التلحين والغناء أصبح دكتورا، وهو الذي شهر كبار المطربين وعلى رأسهم نجاة حسني ونجاة علي من جيل الطرب القديم، وبعد أن يجري الماء بينهما صفوا إلى حد الفناء الذي يتحدث عنه سعدي وحافظ السيرازيان يسمع محمد من نجاة التنويه بالجهاد والكفاح في الحياة لأنه شاب أنيق مثقف ساعر بلبل لم يمارس الكدح في الحياة .

وكأنها تقول له: إن أخذك بيدي مرهون بيتائك لمستقبلي ومستقبلك .

نجاة في هيئة الأغنياء ولكنها فقيرة، يفاجئ محمد نجاة بمغادرة البلد إلى المنصورة ليكون مدرسا للموسيقى هناك وترحب بذلك رغم مرارة الفراق .

يسكن محمد بغرفة من بيت رجل تري أعزب، و يباشر مهمة التدريس بمنتهى الأدب والعقل والجهاد و يكاتب نجاة بكل خطوة .

ينزل صديقه (حلمي) ضيفاً ولا تتغال محمد بوظيفته تركه في الأوضة وأعطاه ماهيته في الشهر ستة جنيهاً على أن يحسن التصرف لتكفيهما لنفقة الشهر إلا أن حميا ستهلك المبلغ في يومين في وجبات الكبراء وفي تأثيث لا ضرورة له مما اضطر محمد إلى أن يبيع أثاثه . وسافر حلمي غير ساعر بإسائه وفي جلسة من جلسائهما رأى صورة نجاة خطيبة محمد واستطاع أن يعرف عنوانها .

وسافر حلمي إلى بلدة نجاة واتصل بها بحكم أنه الصديق الحميم لمحمد واستطاع بالتدريج وبمعمونة صديقاته الخاططات، أن ينفذ السموم في قلبها: إن محمداً فقير ماهيته ستة جنيهاً، إنه باع

أثائه، وإن حلمياً أخرجه من المأزق، وإن محمداً غير منتبه لنفسه، إنه يجالس من لا خير فيهم . . الخ .
و بالتدريج استطاع حلمي أن يستميل قلب نجاة إليه لتكون خطيبته هو لا خطيبة محمد الفقير،
وبذلك نقضت خطبة محمد .

وهذا الوغد خان صديقه محمداً أيضاً، وأما محمد فقد كافح في مهمته بشرف وأمانة بيد أن
صاحب البيت الأعزب مرض وانتظر محمداً (وفاء لصداقته ورحمة بشيخوخته) إلى أن يكون بجنبه
مدة المرض اثنين وعشرين يوماً .

واقضي قدر الله أن يموت الشيخ وأن يشيعه محمد، ولكنه فوجيء بإنذار من المدرسة بطي قيده
والاستغناء عن خدمته، لأنهم أعطوه إجازة أسبوع وقد تخلف شهراً .

و بالمناسبة فقد نص محمد عبد الوهاب في مذكراته على أنه مدرس فاشل .

كانت صدمة له لأنه يسابق الزمان في بناء مستقبله ومستقبل خطيبته نجاة، ولكنه استقبل
الصدمة بوجه باسم فكان أن بسمت له الأيام لأنه أبلغ بأن الشيخ المتوفى الثري الأعزب أوصى له
بألف جنيه وعشرين فدانا .

إذن فقد أصبح من الأغنياء في كرة طرف، لم يشأ محمد أن يكتب لنجاة بهذا الحظ السعيد بل
كرس وقته في بناء (بيت بنفسجي) لأن هذا البيت من أحلام خطيبته وأثته بأحدث الأثاث ومن
ثم سافر إلى نجاة ومعه خاتم الخطوبة (الدبلة) يحمل لها المفاجأة السارة .

ولكنه فوجيء بصدمة لم تحظر ببالة رأى حواراً جارحاً غرامياً بين خطيبته وصديقه حلمي بل
عنفاء على الدخول بغير إذن .

إن نجاة خطيبة حلمي ولم تمد خطيبة محمد، وبخروجان متعاقبين وهو ذاهل في دوار الصدمة .

كان عليه أن يبصق على الاثنين ولكنه الحب الذي يستعبد القلب .

لم تنجح توسلاته في صديقه الخائن .

يعود محمد إلى البيت البنفسجي ويجلجل فيه بصداحه الشجي الحزين .

كان دهره غناء مكلوماً متهدجاً .

أما نجاة فقد تزوجت من حلمي وسافرا إلى باريس لقضاء شهر العسل، ثم يبلغها موت أبيها،
و يبدأ حلمي يحترقها ويتنكر لها لأنه صاحب مواخير ولأنه وغد خائن .

و يستنزف القمار جيبه ومصاغ وملابس زوجته ثم يطلقها .

تعود نجاة بئسة لا زوج لها ولا أب، ليس على بالها إلا ضحيتها محمد تسافر إليه في المنصورة .

لم تكن تلبس الموضة كما كانت أيام العز الزائف، بل كانت (ولية) تلبس السواد وتكسو
رأسها وصدرها بالخمار .

يقابلها محمد معزياً رائياً لا شامتا وهي تتوسل إليه حتى إذا أحست منه بلين طلبت منه أن يريها
البيت البنفسجي فيدخلان معاً، إلا أنها تذهل من هذه البهجة بل يجرحها خيانتها ووفاء محمد
الذي حقق أحلامها ولا يزال يحتفظ بصورة لها مكبرة مبروزة .

بتناجيان بغناء جارح مؤثر يفنت الغلوب وهو يعتب في بكاء وحرارة، ولكن حبه يقهر سطحه
لأن حبه أصيل صادق، وهي تتوسل وتعتذر وتستعيد ذكريات الشباب .

يعود الوفاء بينهما من جديد، وبتبادلان عبارات الحب والتفدية، ولكن الدم ينور في وجه
محمد، لأنها بادلت الحب بكلمة سمعها تقولها لزوجها الخائن حلمي .

حيثئذ يتغلب العقل على العاطفة، لأن نجاة نتاجر بكلامها، وبعد حوار يائس بينهما تخرج من
البيت تاركة له جواباً مع الخادم .

صعق عبد الوهاب للجواب الذي أبلغته فيه أنها ستتحرق أسرع في الذهاب إليها، وكان العذر
أسرع منه، إذ ودعت الحياة منتحرة، وظل يبكي على قبرها بأغاد شجبة بئسة وإلى هنا كانت
النهاية .

الفيلم كان كما ترون مأساة، ولا غرابة لأن المرحم كان مصطفى لطفي المنفلوطي كتب
المأساة الشهير صاحب العبرات .

إن في التأليف عيباً فنياً ذلك أن عبرة الفيلم يجب أن تكون فعالة عادلة وفق سنة الحياة
وناموسها .

عندنا محمد عبد الوهاب المحب المخلص الصادق الوفي ما كان ينبغي تمن وفائه هذا الدل
والبكاء في القرفة، كان عليه أن يبصق على الخيانة دون تردد .

وعندنا نجاة الخائنة كان يجب أن تعيش حياتها معذبة الضمير، أما الانتحار المرعج المكدر
للمزاج فلا ينبغي أن يكون ثمناً للخيانة .

من المتوقع أن يفني محمد لذكرياته بأن يترك لها البيت البنفسجي و يقوم بتزويجها و يلتمس لها
زوجاً، وكان عليه أن يشار للأمانة المجروحة فيبعد عنها ألف متر .

و يظهر في الأحداث رضى عبد الوهاب بصنيعه، وتعيش نجاة في عذاب الضمير .

روعة الفيلم في فكرته وألحانه، وليس فيه مواقف تمثيلية صعبة تمتحن بها قدرة الفنان .

فيلم لحن الخلود

يعجب بالأفلام إلى حد التأسي .

وإلى حد التأثير والانفعال ضحكاً وبكاء .

رأى فيلم لحن الخلود — بكفر أبي صير — وتابعه متابعة نعم فيها بأجل ساعات التمرد والفناء الروحي مما يسميه : ابتهالات الروح .

وكان يحسب ذلك من أوهام الصوفية والدراويش ومدعي الفناء .

وقد استرد الجسد روحه بعد اعتناق دام ساعتين مع فيلم لحن الخلود .

بيد أن العين لا تزال ندية ، ولا تزال القصبات الهوائية تتحشرج بضحكة هي الفرحه والمعجب الواعي .

ودمعة هي الدهشة من مفارقات تجتمع لتؤلف مواقف إنسانية ومثلاً علياً كنا نفقدها في وعينا الواقعي .

وما بالك بضحكة ودمعة تجتمعان وهما ضدان ، بل متناقضان إنهما التحام الوعي باللاوعي : العاطفة والحس الواقعي . ضحكة وبكاء !!

إنهما يخلفان في القلب جرحاً لا يزال ندياً .

يا إلهي أين أنت يا ظاهري ؟

إنه فيلم !

أتبلغ بك الأعيب الممثلين إلى هذا الحد من التأسي والانفعال المتناقض ، كلا .

إن المأسور بهذه الأفلام (طفل كبير) كبير لأنه يعلم أن الأفلام رحلة في الخيال .

طفل لأنه رومانتيكي يهرب إلى الأحلام ، والأفلام رومانتيكيتنا نحن الأطفال الكبار .

الأطفال الكبار تحبش عواطفهم فتستلهم المؤثرات عياناً ، أو مثلاً ، أو ظلالاً .

وليس في الظلال بعد عن الحقيقة خطوتين .. أعني خلافاً لما زعمه أرسطو .

معنى المؤثرات التي تتقبلها العواطف أمر تجريدي تتساوى درجته في عالم العيان والمثال

والظلال .

فيلم لحن الخلود فيلم نري ببطولة أمير العود فريد الأطرش ، وسلطانة الممثل فائق حمامة .

أقول عنه حكماً عاماً شاملاً — لا استثناء فيه ، ولا تقية في إعلانه — وهو أن هذا الفيلم أحفل فيلم عربي رأيته ، لأنه مؤثر إنه وسيط روحي أنصح بأن يحرص التلفزيون السعودي على استجلابه بأي ثمن أو طريقة وإساعته .

لأنه بلسم لمواطن شلة من شبابنا الذين يستلهمون المثال من الظلال ، ولا ضير في ذلك ما دامت المؤثرات التي تتلفها العواطف أموراً تجريدية .

الفيلم : إنسانية + حب صادق متأجج + تضحية + وفاء + براءة وغفلة مؤمنة + نزاهة وعفة = انفعالات غامضة يبقى صداها ، وتغلي حرارتها .

وفاء (فائق حمامة) تمثل دور الطفلة البريئة اللعوب ، وحيد (فريد الأطرش) يمثل دور الصديق الشهم المحب الغافل البريء في صداقته للبيت الطاهر النزيه الذي نشأ فيه مع المستورات من عهد الطفولة ، كما يمثل دور الأب الحنون المصنف النزيه البريء البريشتي صديقه (وفاء ، وتناء) .

وقد شمل هذا العطف وحيداً صديق الأسرة اليتيمة .

سهام (بنت كمال) تمثل دور الأم الشفيقة البرة بتلك الأسرة التاكلة .

إن الحب بين وحيد وصديقه النشأة وفاء يصل إلى حد الفناء والواحدية .

ولكن وحيداً — لبراءته وعفة وفاء — لا يشعر بأن هذا الحب خلق للجس ، أو أن هذا الحب يعني شريك حياة .

إنه حب فوق أن يفسر بظاهرة .

وفاء تحب وحيداً في وعي من حبها له .

ووحيد — في الحقيقة — غمرته سحاح الحب أكثر وأكثر ، وهذا له بع أن الزواج ثمرة مباركة عاجلة للحب .

لم يدري بخلد وحيد أن بع هذا الحب بظاهرة ما .

الحب عند وحيد — بوعي أو دون وعي — واحد لا يتجزأ ، شامل لا يتحدد .

و يشاء الله أن يتزوج وحيد (سهاماً) على مرأى ومسمع من وفاء .

و يشاء الله أن يبكي الطفل الكبير أمام الشاسة لأن المشهد لا يرال ماثلاً في غيخته .

مشهد وفاء الطفلة (الفرفرة) وهي توقف أهل البيت — بحركات أنوثية جارحة — تبادلهم البسرى بقدوم وحيد من سفره ليستلهم ألقانه في عزبة وفاء وأهل وفاء .

مشهد وفاء وهي تركض من العزبة إلى الخط المسفلت تستقبل وحيداً وتناديه من خلال المنافذ

فيلىم لحن الخلود

يعجب بالأفلام إلى حد التأسي .

وإلى حد التأثر والانفعال ضحكاً وبكاء .

رأى فيلم لحن الخلود — بكفر أبي صير — وتابعه متابعة نعم فيها بأجل ساعات التمرد والفناء الروحي مما يسميه : ابتهالات الروح .

وكان يحسب ذلك من أوهام الصوفية وال دراو يش ومدعي الفناء .

وقد استرد الجسد روحه بعد اعتناق دام ساعتين مع فيلم لحن الخلود .

بيد أن العين لا تزال ندية ، ولا تزال القصبات الهوائية تتحرج بضحكة هي الفرحه والعجب الواعي .

ودمعة هي الدهشة من مفارقات تجتمع لتؤلف مواقف إنسانية ومثلاً علياً كنا نفقدها في وعينا

الواقعي . وما بالك بضحكة ودمعة تجتمعان وهما ضدان ، بل متناقضان إنهما التحام الوعي باللاوعي :

العاطفة والحس الواقعي .

ضحكة وبكاء !!

إنهما يختلفان في القلب جرحاً لا يزال ندياً .

يا إلهي أين أنت يا ظاهري ؟

إنه فيلم !

أتبلغ بك الأعيب الممثلين إلى هذا الحد من التأسي والانفعال المتناقض ، كلا .

إن المأسور بهذه الأفلام (طفل كبير) كبير لأنه يعلم أن الأفلام رحلة في الخيال .

طفل لأنه رومانتيكي يهرب إلى الأحلام ، والأفلام رومانتيكيتنا نحن الأطفال الكبار .

الأطفال الكبار تحيى عواطفهم فتستلهم المؤثرات عياناً ، أو مثلاً ، أو ظلالاً .

وليس في الظلال بعد عن الحقيقة خطوتين .. أعني خلافاً لما زعمه أرسطو .

معنى المؤثرات التي تتقبلها العواطف أمر تجريدي تتساوى درجته في عالم العيان والمثال

والظلال .

فيلم لحن الخلود فيلم نري ببطولة أمير العود فريد الأطرش ، وسلطانة المشيل فاتن حمامة .

أقول عنه حكماً عاماً شاملاً — لا استثناء فيه . ولا تقية في إعلانه — وهو أن هذا الفيلم أحفل فيلم عربي رأيته ، لأنه مؤثر إنه بسيط وروحي أنصح بأن يحرص التلفزيون السعودي على استحلابه بأي ثمن أو طريقة وإساعة .

لأنه بلسم لعواطف شلة من شبابنا الذين يستلهمون المثال من الظلال ، ولا ضير في ذلك مادامت المؤثرات التي تتلقاها العواطف أموراً تجريدية .

الفيلم : إنسانية + حب صاوى متأجج + تضحية + وفاء + براءة وغفلة مؤمنة + نزاهة وعفة = انفعالات غامضة يبقى صداها ، وتغلي حرارتها .

وفاء (فاتن حمامة) تمثل دور الطفلة البريئة اللعوب ، وحيد (فريد الأطرش) يمثل دور الصديق الشهم المحب الغافل البريء في صداقته للبيت الطاهر النزيه الذي نشأ فيه مع المستورات من عهد الطفولة ، كما يمثل دور الأب الحنون المنصف النزيه البريء البريئتي صديقه (وفاء ، وتناء) .

وقد شمل هذا العطف وحيداً صديق الأسرة اليتيمة .

سهام (بنت كمال) تمثل دور الأم الشفيقة البرة بتلك الأسرة الثاكلة .

إن الحب بين وحيد وصديقة النشأة وفاء يصل إلى حد الفناء والواحدية .

ولكن وحيداً — لبراءته وعفة وفاء — لا يشعر بأن هذا الحب حلل للجس ، أو أن هذا الحب يعني تريكى حياة .

إنه حب فوق أن يفسر بظاهرة .

وفاء تحب وحيداً في وعي من حبها له .

ووحيد — في الحقيقة — غمرته سحاح الحب أكثر وأكثر ، وهذا له بع أن الزواج ثمرة مباركة عاجلة للحب .

لم يدر بخلد وحيد أن يعنى هذا الحب بظاهرة ما .

الحب عند وحيد — بوعي أو دون وعي — واحد لا يتجزأ ، شامل لا يتحدد .

و يشاء الله أن يتزوج وحيد (سهاماً) على مرأى ومسمع من وفاء .

و يشاء الله أن يبكي الطفل الكبير أمام الشاة لأن المشهد لا يرال ماثلاً في غيخته .

منهد وفاء الطفلة (الفريرة) وهي توقف أهل البيت — بحركات أنوثية حارحة — تبادلهم البشرى بقدم وحيد من سفره ليستلهم ألقانه في عزبة وفاء وأهل وفاء .

مشهد وفاء وهي تركض من العزبة إلى الخط المسفلت تستقبل وحيداً وتناديه من خلال المنافذ

إلى مقعده في الحنطور.

لم يدروحيده أن زواجه من سهام يجرح وفاء جرحا يذنيها من القبر.

كذلك سهام وكمال لا يدريان بهذه الجدوة الكامنة في قلب وحيد ووفاء من عهد الطفولة .

نعم لم يدرا أنه حب شريف برىء لم تخطر الريبة حوله .

أعني أن وحيدا لم يفهم الحب فيما بعد اللاوعي .

أعني أن استثمار هذا الحب لا يتم إلا بالعلاقة الزوجية علاقة تباركها كلمة الله وتزكيها على سنة لا حبة .

تعيش وفاء بعد ذلك في خيبة يائسة من استثمار هذا الحب الذي قضى عليه بالقران الطارئ المستعجل بين وحيد وسهام .

أنتم — أسبل الله علينا وعليكم ستره — لم تجربوا مثل الطفل الكبير عذاب الحب البائس الذي يرجوه التيمون كفارة لبعض ذنوبهم ، وربنا الكريم لن يجمع بفضله ومنه على عبده المؤمن بين المصيبة والتعذيب ، على أن حكمه العدل وقوله الفصل جل جلاله .

عذاب الحب نحول وشحوب وهموم ، واستخفاف بكل تسلية ، واستعذاب لكل تضحية ، وفرق من كل شيء .

عذاب لا تحصى ظاهراته رمض حياة وفاء المسكينة ، ولا تنس الحرج الذي تقع فيه وفاء بين أنثى جندلت فارس أحلامها ولكنها صاحبة فضل وإحسان ، وبين كمال الذي هو كوالدها أيضا ، وبين وحيد الذي لم يدربخلده أن زواجه من سهام انتحار لحب النشأة .

ووحيد الآخر يقف في الحرج بين حب قديم أصيل لا خيار له في الاعتناق منه وبين قرينته سهام التي لم يضر في قلبه أن يخدعها .

وتدور الأحداث مجهولة العلل .

ويبدو كمال خلال هذه الأحداث في منتهى الإنسانية رافة بوفاء وثناء وحنوا على سهام ووحيد .

وتبدو سهام أيضا في منتهى الإنسانية رغم نوازع الغيرة .

وهكذا وفاء ووحيد وثناء .

مظاهر من المأساة المجهولة العلة ولكن الوضوح والحب والإنسانية والخير تقف بنوايا أبطال المأساة .

يكشف وحيد في مفاجأة المأساة أن حبه العريق الخالد لوفاء لا تفسير له إلا بالاقتران المشروع استثمارا عاجلا لدفق الحب الذي لا ينضب .

ولكن ما أقسا المثل والمبادئ إذا كانت ستاراً صفيقاً دون استثمار الحب .

هذان القلبان المفعمان بالحب مغموران بالوفاء والرحمة لسهام مما حملهما على قرار صادق بأن يعيشا حبا دون أمل ، وهو أسمى معاني الغزل ، وبذلك غنى وحيد في شجنه (بنادي عليك) .

إن حوار وفاء الطويل لوحيده عن عذاب الحب وضرورة صيانتة بالوفاء لسهام ورحمة مشاعرها والتسليم للمقادير والرضى بالخط كل ذلك يدور في لغة حكيمة محترمة شريفة مؤثرة .

وتدور الأحداث وكل مفاجأتها تجتمع في النهاية لتفسير اللغز المجهول .

وحيد خلق لوفاء ، وهي خلقت له منذ النشأة .

وحيد لم يقصد أن يخدع سهاماً ، لأنه كان يحسب أن حبه لوفاء لا يستهلك حب الأزواج .

سهام تعرف أنها مخدوعة ، ولكن بغير قصد .

سهام تعرف أن وحيدا ذو قلب كبير وإنسانية رحيمة ، ولكن لا يملك سوى القلوب إلا الله .

ومن عرف الهوى رحم القلوبا .

سهام تعرف أن (وفاء) لا تضر غدرا ولا خداعا ، بل إنها تروض نفسها على التضحية من أجل سهام نفسها .

وكمال وهو إنساني بمعنى الكلمة يدرك سر كل الأحداث المفاجئة والفواح غير المقصودة والنوايا الطيبة عند أبطال المأساة أو الملهاة .

فيكون سابقا إلى إقناع أخته سهام بأن تضحي بعواطفها لأجل الضعيفة اليتيمة الكرمة التي تمارس التضحية بعواطفها .

ولولا الاستعداد للخير في قلب سهام وعنصرها الطيب قبل أن يفتها أخوها إلى ذلك لما بادرت إلى التنازل لوفاء عن وحيدها فريد .

ولا غرابة في ذلك فالخلع عقد منحنتا إياه شريعة الله .

و يسدل الستار على وحيد وهو بأسو قلب وفاء في فرانس المرض ، ويتجسد الحوار الإنساني العاقل الواقعي المثالي في جو من التفاهم والمكاشفة والتضحية .

و يعود اللحن الخالد يسترد هيمناته .

و يستثمر نداء الحب العريق بظاهرة الاقتران المشروعة المباركة .

إن أبطال المأساة يخرجون من مأساة لم يصنعوها هم بأسباب من الخير والبراءة المعنونة الثقافة .

وإذا أردنا أن نقطع هذه الرحلة في عالم الخيال والظلال لنقرب من الحقيقة خطوتين قلنا :

إن فريدا الأطرش معروف بالطيبة ، ولهذا كان دوره في المأساة صورة صادقة أمينة لحبايا فريد .

إلى مقعده في الحنتور.

لم يدرو حيد أن زواجه من سهام يجرح وفاء جرحا يذنيها من القبر.

كذلك سهام وكمال لا يدريان بهذه الجذوة الكامنة في قلب وحيد ووفاء من عهد الطفولة .

نعم لم يدرا لأنه حب شريف برىء لم تخطر الريبة حوله .

أعني أن وحيدا لم يفهم الحب فيما بعد اللاوعي .

أعني أن استثمار هذا الحب لا يتم إلا بالعلاقة الزوجية علاقة تباركها كلمة الله وتزكيها على سنة لا حبة .

تعيش وفاء بعد ذلك في خيبة يائسة من استثمار هذا الحب الذي قضى عليه بالقران الطارىء المستعجل بين وحيد وسهام .

أنتم — أسبل الله علينا وعليكم ستره — لم تحربوا مثل الطفل الكبير عذاب الحب البائس الذي يرجوه المتيمون كفارة لبعض ذنوبهم ، وربنا الكريم لن يجمع بفضله ومنه على عبده المؤمن بين المصيبة والتعذيب ، على أن حكمه العدل وقوله الفصل جل جلاله .

عذاب الحب نحول وشحوب وهموم ، واستخفاف بكل تسلية ، واستعذاب لكل تضحية ، وفرق من كل شيء .

عذاب لا تحصى ظاهراته رمض حياة وفاء المسكينة ، ولا تنس الحرج الذي تقع فيه وفاء بين أنثى جندلت فارس أحلامها ولكنها صاحبة فضل وإحسان ، وبين كمال الذي هو كوالدها أيضا ، وبين وحيد الذي لم يدربخلده أن زواجه من سهام انتحار لحب النشأة .

ووحيد الآخر يقف في الحرج بين حب قديم أصيل لا خيار له في الانعتاق منه وبين قرينته سهام التي لم يضر في قلبه أن يخدعها .

وتدور الأحداث مجهولة العلة .

ويبدو كمال خلال هذه الأحداث في منتهى الإنسانية رافة بوفاء وثناء وحنوا على سهام ووحيد .

وتبدو سهام أيضا في منتهى الإنسانية رغم نوازع الغيرة .

وهكذا وفاء ووحيد وثناء .

مظاهر من المأساة المجهولة العلة ولكن الوضوح والحب والإنسانية والخير تقف بنوايا أبطال المأساة .

يكشف وحيد في مفاجأة المأساة أن حبه العريق الخالد لوفاء لا تفسير له إلا بالاقتران المشروع استثمارا عاجلا لدفق الحب الذي لا ينضب .

ولكن ما أقسا المثل والمبادئ إذا كانت ستارا صفيقا دون استثمار الحب .

هذان القلبان المفعمان بالحب مغموران بالوفاء والرحمة لسهام مما حملهما على قرار صادق بأن يعيشا حبا دون أمل ، وهو أسمى معاني الغزل ، وبذلك غنى وحيد في شجنه (بنادي عليك) .

إن حوار وفاء الطويل لو حيد عن عذاب الحب وضرورة صيانتها بالوفاء لسهام ورحمة مشاعرها والتسليم للمقادير والرضى بالحظ كل ذلك يدور في لغة حكيمة محترمة شريفة مؤثرة .

وتدور الأحداث وكل مفاجأتها تجتمع في النهاية لتفسير اللغز المجهول .

وحيد خلق لوفاء ، وهي خلقت له منذ النشأة .

وحيد لم يقصد أن يخدع سهام ، لأنه كان يحسب أن حبه لوفاء لا يستهلك حب الأ زواج .

سهام تعرف أنها مخدوعة ، ولكن بغير قصد .

سهام تعرف أن وحيدا ذو قلب كبير وإنسانية رحيمة ، ولكن لا يملك سوى القلوب إلا الله .

ومن عرف الهوى رحم القلوبا .

سهام تعرف أن (وفاء) لا تضمر غدرا ولا خداعا ، بل إنها تروض نفسها على التضحية من أجل سهام نفسها .

وكمال وهو إنساني بمعنى الكلمة يدرك سر كل الأحداث المفاجئة والفوادح غير المقصودة والنوايا الطيبة عند أبطال المأساة أو الملهاة .

فيكون سباقا إلى إقناع أخته سهام بأن تضحي بعواطفها لأجل الضعيفة اليتيمة الكرعة التي تمارس التضحية بعواطفها .

ولولا الاستعداد للخير في قلب سهام وعنصرها الطيب قبل أن يلفتها أخوها إلى ذلك لما بادرت إلى التنازل لوفاء عن وحيدها فريد .

ولا غرابة في ذلك فالخلع عقد منحتنا إياه شريعة الله .

ويسدل الستار على وحيد وهو بأسو قلب وفاء في فراش المرض ، ويتجسد الحوار الإنساني العاقل الواقعي المثالي في جو من التفاهم والمكاشفة والتضحية .

و يعود اللحن الخالد يسترد هيمناته .

و يستثمر نداء الحب العريق بظاهرة الاقتران المشروعة المباركة .

إن أبطال المأساة يخرجون من مأساة لم يصنعوها هم بأسباب من الخير والبراءة المعتنة الشاقة .

وإذا أردنا أن نقطع هذه الرحلة في عالم الخيال والظلال لنقرب من الحقيقة خطوتين قلنا :

إن فريدا الأطرش معروف بالطيبة ، ولهذا كان دوره في المأساة صورة صادقة أمينة لحبايا فريد .

إنني أخلع الشاء على أبطال المأساة من فريد الأطرش إلى فاتن حمامة .

وربما قيل لتلميذ ابن حزم: ليس كل واحد من هؤلاء يستحق أن يقال فيه: رضي الله عنه أو عنها .

ولكنني أقول: رضي الله عن المعاني التجريدية التي طبعها هؤلاء فجددت فينا معاني الخير، وإن كنا في رحلة خيالية .

لهذا دعوت إلى استجلاب فيلم لحن الخلود .

ولا يعيب علينا رومانتيكية الأفلام إلا من يجهل التطبيب النفسي للأطفال الكبار .

والفيلم يحفل بأغنيات لفريد الأطرش ليس من بينها أغنيته (اسمع لما أقل لك) بلغة الغاف المهمزة على أن هذه الأغنية مثال صحيح لأحداث الفيلم وهي أعظم دلالة من أغرودة بنادي عليك .

° ° °

فيام عريس بنت الوزير

نحن أمام الشاشة بعد ظهر الأحد الموافق ١١ / ٦ / ١٣٩٦ هـ أمام فيلم (عريس بنت الوزير) بطولة فؤاد المهندس الممثل المرح صاحب (كلمتين وبس) .

يؤسفني جداً أن يخدم فنه و يضحى في تسلية الجمهور بتعريض أم أحمد إلى ديوة لا مسوغ لها إلا أن الفيلم رحلة خيالية، ولكن تسجيله في الاستديو متعة واقعية .

إن حياة هؤلاء الفنانين لاهية جداً، وربما استتبنا فريد شوقي المصارع الوحش فهو دودة فذة في هذا الوسط المتهتك .

الفيلم بمنتهى القدرة، مزيج للأعصاب يروع المبادئ والقيم .

تدور القصة حول زواج البطلة من رجلين اثنين، وهذا ما لم نسمع به في الواقع إلا ما أساعته الصحف منذ أربع سنوات من زواج المطربة علية التونسية من اثنين .

البطلة حائرة بين الوحشين في مغامرات معهما وكل واحد منهما يمثل دور عنتري في الدفاع عن عبلته وفؤاد المهندس وسيط بينهما .

وتنتهي المأساة باختيار زوج ثالث هو فؤاد المهندس، وهو الزوج الأول والآخر .

الفيلم بعيد عن الواقع جداً، ورغم بعده عن الواقع فالخيال فيه أيضاً سادح، وهو أشبه بالمرحبة الفكاهية أو هو مسرحية فكاهية، وهذا طبيعة عمل المهندس وشويكار .

الوقفات الفكاهية التي يؤديها المهندس مرحة وممتعة، والفيلم يهدف إلى هدف سياسي وقع، يصور سذاجة الباشوات ودناءتهم وجبنهم وتغيبهم ودناءة الأتاع .

والبطلة بنت باشا، والواقع أن هذا الفيلم فنل فنسلا ذريعاً في تعميق هدفه .

أعني تصوير الحياة الباشوية بالوجه الكالح، لأن المبالغة والتكلف لا تدنو بالمساهد ولو إلى ظلال الحقيقة .

بل إن في هذه المبالغة ما يعني أنهم لا يجدون صورة صادقة في تجر بنهم عن مساوئ الباشوات . وهو الأمر الذي بالفت الثورة في تجسيده وتجنيد الفن والأدب والدعاية لخدمته، لتظهر المأساة في

إنني أخلع الثناء على أبطال المأساة من فريد الأطرش إلى فاتن حمامة .

وربما قيل لتلميذ ابن حزم: ليس كل واحد من هؤلاء يستحق أن يقال فيه: رضي الله عنه أو عنها .

ولكنني أقول: رضي الله عن المعاني التجريدية التي طبقها هؤلاء فجددت فينا معاني الخير، وإن كنا في رحلة خيالية .

لهذا دعوت إلى استجلاب فيلم لحن الخلود .

ولا يعيب علينا رومانتيكية الأفلام إلا من يجهل التطبيب النفسي للأطفال الكبار .

والفيلم يحفل بأغنيات لفريد الأطرش ليس من بينها أغنيته (اسمع لما أقل لك) بلغة القاف المهمة على أن هذه الأغنية مثال صحيح لأحداث الفيلم وهي أعظم دلالة من أغرودة بنادي عليك .

° ° °

فيام عريس بنت الوزير

نحن أمام الشاشة بعد ظهر الأحد الموافق ١١ / ٦ / ١٣٩٦ هـ أمام فيلم (عريس بنت الوزير) بطولة فؤاد المهندس الممثل المرح صاحب (كلمتين وبس) .

يؤسفني جداً أن يخدم فنه و يضحى في تسلية الجمهور بتعريض أم أحمد إلى ديوثة لا مسوغ لها إلا أن الفيلم رحلة خيالية، ولكن تسويله في الاستديو متعة واقعية .

إن حياة هؤلاء الفنانين لاهية جداً، وربما استتبنا فريد شوقي المصارع الوحش فهو دودة فذة في هذا الوسط المهتك .

الفيلم ينتهي القذارة، مزيج للأعصاب يروع المبادئ والقيم .

تدور القصة حول زواج البطلة من رجلين اثنين، وهذا ما سمعنا به في الواقع إلا ما أساعته الصحف منذ أربع سنوات من زواج المطربة عليّة التونسية من اثنين .

البطلة حائرة بين الوحشين في مغامرات معهما وكل واحد منهما يمثل دور عنتري في الدفاع عن عبلته وفؤاد المهندس وسيط بينهما .

وتنتهي المأساة باختيار زوج ثالث هو فؤاد المهندس، وهو الزوج الأول والآخر .

الفيلم بعيد عن الواقع جداً، ورغم بعده عن الواقع فالخيال فيه أيضاً ساذج، وهو أئسب بالمرحبة الفكاهية أو هو مسرحية فكاهية، وهذا طبيعة عمل المهندس وشويكار .

الوقفات الفكاهية التي يؤديها المهندس مرحة وممتعة، وللفيلم يهدف إلى هدف سياسي وقح، يصور سذاجة الباشوات ودناءتهم وجبنهم وتغفيلهم ودناءة الأتاع .

والبطلة بنت باشا، والواقع أن هذا القيم فتل ذريعاً في تحقيق هدفه .

أعني تصوير الحياة الباشوية بالوجه الكالح، لأن المبالغة والتكلف لا تدنو بالمناهد ولو إلى ظلال الحقيقة .

بل إن في هذه المبالغة ما يعني أنهم لا يجدون صورة صادقة في تجربتهم عن مساوئ الباشاوات . وهو الأمر الذي بالفت الثرة في تجسيده وتجنيد الفن والأدب والدعاية لخدمته، لتظهر المأساة في

النهاية بوجه أفتح إن اعتبرنا هذا الفيلم مسرحية فكاهية فهو تسلية ممتعة لا تجسد مبدأ ولا تخدعه ،
أما أن يكون فيلماً خالداً ذا عبقرية في الخيال واللغة (الحوار) والعقل والتجربة فلا .
ومساء الاثنين بإذن الله نغادر ظل الكورنيش ومسارح زريزي وزوزو إلى شمس البلاد وعزها .
الشمس التي ألهبت صقعنا شهامة ورجولة .

رموع الحب

نحن في منتصف الليل أمام الشاشة ليلة الجمعة الموافق ١٨ / ١ / ١٣٩٦ هـ وفيلم هذه الليلة فيلم تاريخي مؤثر مأسوي ، ولكنه ينطوي على عيب فني في إعداده نصاً نتكلم عنه في نهاية هذه الرحلة .
والفيلم بطولة الموسيقار الدكتور محمد عبد الوهاب و (نجاة الكبيرة) نجاة علي ، تم تسجيله في حدود سنة ١٩٣٣ م ، وهو ثاني فيلم سينمائي سجله عبد الوهاب .
تكلم عبد الوهاب عن هذا الفيلم في مذكراته التي أعدها محمد رفعت المحامي (٣٣) .
قال عبد الوهاب : (كنت متأثراً بكتب المنفلوطي وبخاصة رواية مجدولين فاقتربت على (محمد كريم) مخرج الفيلم أن تكون مجدولين هي موضوع فيلمي الثاني .
وقد تبين لنا أن الرواية مترجمة عن الفرنسية ويجب الحصول على إذن من ورثة المؤلف الأصلي ، واستطعنا أن نحصل فعلاً على الإذن المطلوب نظير مبلغ بسيط) . اهـ .
وعن نجاة الكبيرة يقول عبد الوهاب : إنهم اختاروا (نجاة علي) لإدخال الديالوج الغنائي في السينما .
والعجيب أن محمد كريم عدو للبدانة فاشترط على نجاة أنه إن زاد وزنها لأي سبب سيخصم منها عسرة جيهاة في نظير كل كيلو جرام .
نص على هذا في العقد فلما سافروا إلى باريس كما كانت عادتنا لتصوير المناظر الداخلية وتسجيل الصوت كان محمد كريم يفرض على نجاة أن يقتصر طعامها على اللحم المشوي والسلطة والخبز (التوست) .
ورغم هذا فقد كنا نلاحظ أن نجاة يزداد وزنها بمرور الأيام . اهـ . باختصار .
وعن الفيلم عموماً يقول عبد الوهاب : ولن أنسى ما حييت الشفاء والعداب الذي تحملته في تصوير هذا المشهد العاطفي الرقيق — يعني تناجيه في الزورق مع نجاة علي — الذي كان المتفرج يراه

(٣٣) ص ١٨٤ — ١٨٨ .

النهاية بوجه أقيح إن اعتبرنا هذا الفيلم مسرحية فكاهية فهو تسلية ممتعة لا تجسد مبدأ ولا تخدمه ،
أما أن يكون فيلماً خالداً ذا عبقرية في الخيال واللغة (الحوار) والعقل والتجربة فلا .
ومساء الاثنين بإذن الله تغادر ظل الكورنيش ومسارح زريزي وزوزو إلى شمس البلاد وعزها .
الشمس التي ألهبت صقعنا شهامة ورجولة .

رموع الحب

نحن في منتصف الليل أمام الشاشة ليلة الجمعة الموافق ٨ / ١ / ١٣٩٦ هـ وفيلم هذه الليلة فيلم
تاريخي مؤثر مأسوي ، ولكنه ينطوي على عيب فني في إعدادة نصاً نتكلم عنه في نهاية هذه الرحلة .
والفيلم بطولة الموسيقار الدكتور محمد عبد الوهاب و (نجاة الكبيرة) نجاة علي ، تم تسجيله في
حدود سنة ١٩٣٣ م ، وهو ثاني فيلم سينمائي سجله عبد الوهاب .

تكلم عبد الوهاب عن هذا الفيلم في مذكراته التي أعدها محمد رفعت المحامي (٣٣) .
قال عبد الوهاب : (كنت متأثراً بكتب المنفلوطي وبخاصة رواية مجدولين فاقترحت على (محمد
كريم) مخرج الفيلم أن تكون مجدولين هي موضوع فيلمي الثاني .
وقد تبين لنا أن الرواية مترجمة عن الفرنسية ويجب الحصول على إذن من ورثة المؤلف الأصلي ،
واستطعنا أن نحصل فعلاً على الإذن المطلوب نظير مبلغ بسيط) . اهـ .
وعن نجاة الكبيرة يقول عبد الوهاب : إنهم اختاروا (نجاة علي) لإدخال الديالوج الغنائي في
السينما .

والعجيب أن محمد كريم عدو للبدانة فاشترط على نجاة أنه إن زاد وزنها لأي سبب سيخصم
منها عشرة جنيهات في نظير كل كيلو جرام .

نص على هذا في العقد فلما سافروا إلى باريس كما كانت عادتنا لتصوير المناظر الداخلية
وتسجيل الصوت كان محمد كريم يفرض على نجاة أن يفتصر طعامها على اللحم المشوي والسلطة
والخبز (التوست) .

ورغم هذا فقد كنا نلاحظ أن نجاة يزداد وزنها بمرور الأيام . اهـ . باختصار .

وعن الفيلم عموماً يقول عبد الوهاب : ولن أنسى ما حييت الشقاء والعداب الذي تحملته في
تصوير هذا المشهد العاطفي الرقيق — يعني تناجيه في الزورق مع نجاة علي — الذي كان المتفرج يراه

ويعسدني بغير شك على النعيم والهناء الذي أستمع به .

قال : كانت نهاية قصة الفيلم حزينة مفاجئة فقد كان ينتهي وأنا أغني على قبر حبيبي : (أيها الراقدون تحت التراب) وحدث أن بعض المتفرجات أغنى عليهن .

ظلموني الناس

(ظلموني الناس) فيلم أخرجه حسن الإمام ، منذ عشرين سنة ونيف ، تقاسم بطولته :

(ف . ح) و(ش) و(كمال الشناوي) و(شكوكو) أما قصته بايجاز فكما يلي :
ظاهر أفندي عنده بنتان هما :

نعمات (ف . ح) وزينب (ش) .

وعهدي بشيخ فلاسفة الغرب (ديكارت) يبدأ من (المتناهي) ليصل إلى (اللامتناهي) في صياغة (الكوجيتو) المشهورة ، وعذره أنه لم يجد (كمالا لامتناهيا) في هذه الحادثات .

وقوله حق ، لأن الكون أحداث وما رأينا في هذا الكون قط كمالا (لامتناهيا) وإنما هي مظاهر من الكمال ، وقد أخبرنا ربنا سبحانه عن خلقه : أن (كل شيء عنده بمقدار) وأنه (يريد في الخلق ما يشاء) وما رأيت أعلى قدر نسبي من (كمال الجمال) توفر في أشخاص الكون كما توفر في هاتين الفتاتين اليتيمتين من جهة أمهما .

وليس هذا الجمال الطبيعي غير المجلوب من الموصفات التي تشكلها ريشة فنان (رسم) يرعه بعض فلاسفة الجمال أنه يأخذ ظلال الطبيعة ويحولها إلى كمال ، وهؤلاء هم أصحاب النظرية الموضوعية ، وهؤلاء المفوضون الخاسرون يرون المثل الأعلى للجمال في ريشة الفنان الاكلكتيه (التلفيقية) لأنهم يرون فيها تحويرا للطبيعة لتتقرب من نظرية (المثل الأفلاطونية) ولهذا رأوا في ريشة الرسام المستولي على فنه ظلالات للمثال .

قلت : ليس جمال هاتين الفتاتين من ذلك النوع ، لأن هذا الجمال يطرب العفل فيستجيب بإطلاق أحكام عن عظمة ذلك الجمال وعبقريته ، ولكنه لا يتحدث قشعريرة في الجسد الصاحب فضلا عن الجسد الهادئ كمثل القشعريرة التي حدثنا عنها (المهندس) في (بحيرة كومو) .

وليس جمال هاتين الفتاتين من الجمال الذاتي المجرد المطلق ، فأصحاب النظرية الداتية يفسرون الماء بعد الجهد بالماء .

(٣٤) سررت بحريّة الحريرة السعوديه عدد ١٤٣٥ في (١ مارس عام ١٩٧٦ م) .

و يحسدني بغير شك على النعيم والهناء الذي أستمتع به .

قال : كانت نهاية قصة الفيلم حزينه مفاجئة فقد كان ينتهي وأنا أغني على قبر حبيبي : (أيها الراقدون تحت التراب) وحدث أن بعض المتفرجات أغنى عليهن .

ظلموني في الناس

(ظلموني الناس) فيلم أخرجه حسن الإمام ، منذ عشرين سنة ونيف ، تقاسم بطولته :

(ف . ح) و (ش) و (كمال الشناوي) و (شكوكو) أما قصته بايجاز فكما يلي :
ظاهر أفندي عنده بنتان هما :

نعمات (ف . ح) وزينب (ش) .

وعهدي بشيخ فلاسفة الغرب (ديكارت) يبدأ من (المتناهي) ليصل إلى (اللامتناهي) في صياغة (الكوجيتو) المشهورة ، وعذره أنه لم يجد (كمالات متناهية) في هذه الحادثات .

وقوله حق ، لأن الكون أحداث وما رأينا في هذا الكون قط كمالات (لا متناهية) وإما هي مظاهر من الكمال ، وقد أخبرنا ربنا سبحانه عن خلقه : أن (كل شيء عنده بمقدار) وأنه (يزيد في الخلق ما يشاء) وما رأيت أعلى قدر نسبي من (كمال الجمال) توفر في أشخاص لكون كما توفر في هاتين الفتاتين اليتيمتين من جهة أمهما .

وليس هذا الجمال الطبيعي غير المجلوب من الموصفات التي تشكلها ريشة فنان (رسام) يزعم بعض فلاسفة الجمال أنه يأخذ ظلال الطبيعة ويحولها إلى كمال ، وهؤلاء هم أصحاب النظرية الموضوعية ، وهؤلاء المغبونون الخاسرون يرون المثل الأعلى للجمال في ريشة الفنان الاكلكتيه (التلقينية) لأنهم يرون فيها نحويرا للطبيعة لتقرب من نظرية (المثل الأفلاطونية) ولهذا رأوا في ريشة الرسام المستولي على فنه ظلالا للمثال .

قلت : ليس جمال هاتين الفتاتين من ذلك النوع ، لأن هذا الجمال يطرب العفل فيستجيب بإطلاق أحكام عن عظمة ذلك الجمال وعبقريته ، ولكنه لا يتحدث قسرية في الجسد الصاحب فضلا عن الجسد الهادئ كمثل القشعريرة التي حدثنا عنها (المهندس) في (بحيرة كومو) .

وليس جمال هاتين الفتاتين من الجمال الذاتي المجرد المطلق ، فأصحاب النظرية لداتية يفسرون الماء بعد الجهد بالماء .

(٣٤) سررت بحريدة الحريرة السعودية عدد ١٤٣٥ ق (١ مارس عام ١٩٧٦ م) .

تقول لنتيهم:

لماذا تحب؟

فيقول: لأنني أحب.

هؤلاء رضي الله عن صلحائهم ومتعففهم يحتكمون إلى قلوبهم وهي كراسي انفعالاتهم ويعتبرون أية مواصفات (استاطيقية) من باب الدعوى المعراة من البرهان.

فإن قلت: هاتوا برهانكم: قالوا: ها هو عذاب قلوبنا أكبر برهان.

وقد تجلّى هذا البرهان في نظرات سارحة وعبرات نازحة وتنهيدات جارحة، وحرمة تشتعل في الوجنتين ومنطق يختال على الشفتين وهذا النوع من الجمال دائماً وأبداً واحد لأن العلاقة واحدة، أي لأنها صلة قلبين لا أكثر، ونظرية المواصفات الموضوعية تعتبر هذا الجمال وهيباً، لأن الذوق عادي متخلف غير مستفيد من خبرات الاستاطيقا.

كلا، فليس جمال (بنتي طاهر) من هذين النوعين وربما قلت:

هذا النفي انشقاق عن الإجماع، ومفارقة الإجماع شذوذ، وعذر هذا المستشكل: أن علماء الجمال أجمعوا على أنه لا وجود لجمال غير موضوعي أو ذاتي.

قال أبو عبد الرحمن: إن ضاع هذا الإجماع فهو إجماع غير معصوم، ذلك أن (طاهر أفندي) خلف لنا نوعاً ثالثاً من الجمال هو الجمال الموضوعي الذاتي في آن واحد.

أما أنه ذاتي فلأن القلوب كلها—لا تحاش منها شيئاً تلثمه لثما بتلايها وسويدائها ونبضاتها. وأما أنه موضوعي فلأن العقول كلها—لا تحاش منها شيئاً ستستمد منها براهينها وشواهدا لأعظم ما شاهد الحس البشري من تجليات (الكمال في الجمال).

ولقد رأيت (ف. ح) منذ ثلاثة أيام فقط يتحدث في مؤتمر المثقفين أي بعد عشرين ونيفاً من قصة (طاهر أفندي) فبكيت بكاء فنت قلبي.

أين ذلك الفروفس المفقود والجوهر السليب؟

آه، واضيعة الشباب لا ترى إلا سحنات تخبر عن مجد عريق، تخونه الدهر وهل في الكون أعظم مجداً من مجد سحنات كانت (لاحظت كلمة كانت) تستعبد القلوب؟

وهل ثمة خطب أفدح من تمرد القلوب وانشقاقها بعد تبيع الصبا ونضوب الرواء وانحلال الطيوب؟

وهكذا تماماً رأيت (ش) منذ ثلاثة أيام وبعد عشرين سنة وهو يتنهد بقطوعة (الوداع) متعللاً بأصداء الماضي أهش من (أعواد الخروع).

يا إلهي إن قلوبنا ضعيفة لا تطيق أن ترى غيوماً داكنة كانت فجراً باسمها في مقتلنا، ولا تطيق

أن ترى عزيز قوم ذل فتمسك بخيط العنكبوت.

كان طاهر أفندي رجلاً فقيراً معدماً، وكان موظفاً بإحدى الشركات (أمين خزانة) وكان في منتهى الصلاح والعفاف والأمانة والتموى والورع والزهادة والرجولة والشفاعة، وعلم بنتيه هذه المثلى الرائعة العالية، وكانتا بين (أربعة جدران) لا يعرفن شيئاً من أوشاب العصر الحديث.

وتقدم لخطبة زينب أحد الباشوات الأثرياء، يريد لها لابنه المحروس (شكوكو) وفي ليلة الزفاف أبدى الباشا مخايرة في الزواج لأنه علم أن (طاهر أفندي) فقير معدم (على الحديدة) وما أن علم (طاهر) بهذه المخايرة حتى طردهم أحسن طردة مستلهما في ذلك مثله العليا.

ولاحظ مدير الشركة حزن طاهر، وحرصه على تكوين ماليته، فعرض عليه طريقاً للشراء العاجل وهو (عملية تزوير) يشتركان فيها، ولكن طاهر أرفض ذلك بحماس منقطع النظير لأن الرجل على الخلق الذي وصفت.

وعندما فتح طاهر خزانة الشركة افتقد منها ثلاثة آلاف جنيه وساء الله أن تحيط به صروف وملايسات معينة صارت أدلة قوية على أنه هو الذي ختلس المبلغ وضعفت أمام المحكمة جميع البراهين التي قدمها المحامون عنه من كونه أميناً مدى عمره وأنه لا يرال معدماً، وبقي طاهر في الزنزانة، وبقي المروجون يبالغون في الجرعة في مجالسهم: طاهر لطش ثلاثة آلاف جنيه، طاهر سرق عشرة آلاف جنيه، طاهر اختلس ثلاثين ألف جنيه، وضاعت سبل الحياة في وجه البنيتين طلب للقيمة العيش.

وتحلى عنهما عمهما وخالهما، لأن طاهراً شوه سمعتهما، وتبرأ من هذه القرابة، ودهست نعمات وأختها تلتسمان عملاً شريفاً فعادت إلى بيتها آسفتين حزينتين لأن فرصة العمل مشروطة بشرفهما، وفي لحظة فاجأهما شكوكو ليتقدما بعمل في كارينو النيل لا في المحكمة، وادعى أنه وصي عليهما من قبل أبيهما.

ورفضت الفتاتان هذا المشروع لأنهما ربيتا في حجور العفة، وكانتا تستشهدان بالقرآن والحديث فكان هذا عجباً، عجب أن تأخذ المحكمة بالغربال تقطر غزلاً من لسان (ف. ح) (و. ش) لافض الله فاهما، وبعد تشاورا اقتنعتا لأن معهما (شكوكو) رجلاً سبعاً عضلاً!

فاستقلا عربية شكوكو مصحوبتين بالسلامة لتغنيا للجمهور في كارينو النيل، فغستا في الكارينو بهذه الأبيات:

يا أيها الناس اعلموا	إن كنتم لا تعلموا
أن الحياة مريرة	والعيس منها مظلّم
وتسكروا بكر ممة	وتأدبوا وتغشموا
الاستقامة جوهر	من كل شيء أعظم

تقول لمتيهم:

لماذا تحب؟

فيقول: لأنني أحب.

هؤلاء رضي الله عن صلحائهم ومتعففهم يحتكمون إلى قلوبهم وهي كراسي انفعالاتهم ويعتبرون أية مواصفات (استاطيقية) من باب الدعوى المعراة من البرهان.

فإن قلت: هاتوا برهانكم: قالوا: ها هو عذاب قلوبنا أكبر برهان.

وقد تجل هذا البرهان في نظرات سارحة وعبرات نازحة وتنهيدات جارحة، وحرمة تشتعل في الوجنتين ومنطق يختال على الشفتين وهذا النوع من الجمال دائما وأبدا واحد لأن العلاقة واحدة، أي لأنها صلة قلبين لا أكثر، ونظرية المواصفات الموضوعية تعتبر هذا الجمال وهيبا، لأن الذوق عادي متخلف غير مستفيد من خبرات الاستاطيقا.

كلا، فليس جمال (بنتي طاهر) من هذين النوعين وربما قلت:

هذا النفي انشقاق عن الإجماع، ومفارقة الإجماع شذوذ، وعذر هذا المستشكل: أن علماء الجمال أجمعوا على أنه لا وجود لجمال غير موضوعي أو ذاتي.

قال أبو عبد الرحمن: إن ضاع هذا الإجماع فهو إجماع غير معصوم، ذلك أن (طاهر أفندي) خلف لنا نوعا ثالثا من الجمال هو الجمال الموضوعي الذاتي في آن واحد.

أما أنه ذاتي فلأن القلوب كلها—لا تحاش منها شيئا تلثمه لثما بتلايها وسويدائها ونبيضاتها. وأما أنه موضوعي فلأن العقول كلها—لا تحاش منها شيئا ستستمد منها براهينها وشواهدا لأعظم ما شاهد الحس البشري من تجليات (الكمال في الجمال).

ولقد رأيت (ف. ح) منذ ثلاثة أيام فقط يتحدث في مؤتمر المتقنين أي بعد عشرين ونيفا من قصة (طاهر أفندي) فبكيت بكاء فنت قلبي.

أين ذلك الفردوس المفقود والجوهر السليب؟

آه، واضيعة الشباب لا ترى إلا سحنات تخبر عن مجد عريق، تخونه الدهر وهل في الكون أعظم مجدا من مجد سحنات كانت (لاحظت كلمة كانت) تستعبد القلوب؟

وهل ثمة خطب أفدح من تمرد القلوب وانشقاقها بعد تبيع الصبا ونضوب الرواء وانحلال الطيوب؟

وهكذا تماما رأيت (ش) منذ ثلاثة أيام وبعد عشرين سنة وهو يتنهد بمقطوعة (الدواع) متعللا بأصداء الماضي أهش من (أعواد الخروع).

يا إلهي إن قلوبنا ضعيفة لا تطيق أن ترى غيوما داكنة كانت فجرا باسم في مقتلنا، ولا تطيق

أن ترى عزيز قوم ذل فتمسك بخيط العنكبوت.

كان طاهر أفندي رجلا فقيرا معدما، وكان موظفا بإحدى الشركات (أمين خزنة) وكان ي منتهى الصلاح والعفاف والأمانة والتموى والورع والزاهة والرجولة والتساهمة، وعلم بنتيه هذه المثل الرائعة العالية، وكانتا بين (أربعة جدران) لا يعرفن شيئا من أوشاب العصر الحديث.

وتقدم لخطبة زينب أحد الباشوات الأثرياء، يريد لها لابنه المحروس (شكوكو) وفي ليلة الزفاف أبدى الباشا مخايرة في الزواج لأنه علم أن (طاهر أفندي) فقير معدم (على الحديدية) وما أن علم (طاهر) بهذه المخايرة حتى طردهم أخس طردة مستلهما في ذلك مثله العليا.

ولاحظ مدير الشركة حزن طاهر، وحرصه على تكوين ماليته، فعرض عليه طريقا للثراء العاجل وهو (عملية تزوير) يشتركان فيها، ولكن طاهر أرفض ذلك بحماس منقطع النظر لأن الرجل على الخلق الذي وصفت.

وعندما فتح طاهر خزينة الشركة افتقد منها ثلاثة آلاف جنيه وساء الله أن تحيط به ظروف وملايسات معينة صارت أدلة قوية على أنه هو الذي اختلس المبلغ وضعفت أمام الحكمة جميع البراهين التي قدمها المحامون عنه من كونه أمينا مدى عمره وأنه لا يرل معدما، وبقي طاهر في الزنزانة، وبقي المروجون ببالقون في الجريمة في مجالسهم: طاهر لطش ثلاثة آلاف جنيه، طاهر سرق عشرة آلاف جنيه، طاهر اختلس ثلاثين ألف جنيه، وضاعت سبل الحياة في وجه البنيتين طلبا للعملة العيش.

وتحلى عنهما عمهما وخالهما، لأن طاهرا شوه سمعتهما، وتبرأ من هذه القرابة. ودهنت نعمات وأختها تلتسمان عملا شريفا فعادت إلى بيتهما آسفتين حزينتين لأن فرصة العمل مشروطة بشرفهما، وفي لحظة فاجأهما شكوكو ليتقدما بعمل في كازينو النيل لا في المحكمة، وادعى أنه وصي عليهما من قبل أبيهما.

ورفضت الفتاتان هذا المشروع لأنهما ربيتا في حجور العفة، وكانتا تستشهدان بالفرآن والحديث فكان هذا عجبا، عجب أن نأخذ الحكمة بالغربال تقطر غزلا من لسان (ف. ح) و(ش) لافض الله فاهما، وبعد تشاورا اقتنعتا لأن معهما (شكوكو) رجلا سبعا عضلا!

فاستقلا عربية شكوكو مصحوبتين بالسلامة لتغنيا للجمهور في كازينو النيل، فغتنا في الكازينو بهذه الأبيات:

يا أيها الناس اعلموا	إن كنتم لا تعلموا
أن الحياة مريرة	والعيش منها مظلوم
وتسكروا بكرامة	وتأدبوا وتخشعوا
الاستقامة جوهر	من كل شيء أعظم

أما الذين استهتروا ————— فلهم عذاب جهنم

وغضب مدير الكازينو من هذا الغناء الوعظي ، خوفا من تفرق الزبائن ، وليس الكازينو منبرا
لمثل (وتأدبوا وتحشموا) وإنما الكازينو منبر للغناء الفرائجي .

ومن ثم انهممكت الفئتان في الرقص والدبكة والغناء بمثل هذا اللون :

فوق جبالك يا لبنــــــــــــــــان وصبايا مثل الفــــــــــــــــزلان
تمشي وتلجج ع الميــــــــــــــــه يا غزيريل ... إلــــــــــــــــخ
حبيبي وعيونــــــــــــــــة سود أما الكحل ربانــــــــــــــــي
و يهز شكوكو طر بوشه بمثل هذا الزجل :

حب الحلويــــــــــــــــن سنة خمسين زي الكبريت لــــــــــــــــايولــــــــــــــــع

وتقع الفئتان في المشاهد الغرامية ولكنه غرام عفيف ، لأن ما دون العيلة عفاف في عرف
الأفلام .

وتظهر براءة طاهر أفندي ، و يتضح أن الذي سرق المبلغ أحد أبناء الباشوات ، و يصدم طاهر
عندما يجد بنته ترقصان وتغنيان ، و يقع عندما أقسمتا وأقسم (شكوكو) أنهما لا تزالان عفيفتين
و يلتصق الناس بطاهر يعمدون لحظة بنته بأغل ثمن و يسبقونه إلى البيت بالأثاث والملابس ، غير
مطالبه يدا بيد ، لأنه أصبح ثريا لأجل ثلاثين ألف جنيه سرقها ، وكان عقابه بضعة أشهر في
السجن ، و يقف خطيبا فيهم يؤنبهم و يشرح لهم حقيقة الموضوع فيأخذون في التفرق عنه و يستردون
متاعهم لأنهم عرفوا أنه لا يزال فقيرا .

وفي خلال ذلك يصل (الباشا) الذي سرق ابنه المبلغ و يعتذر من طاهر أمامهم و يناوله عشرة
آلاف جنيه بشيك مهرا لابنته ، فيعود الرفاق إلى الولاء من جديد .

إن روعة هذا الفيلم — كغيرة من عشرات الأفلام — في مشاهدته وحواره . أما قصة الفيلم
وموضوعه فعادي جداً ، لا أثير فيه للخيال ، ولقد انتقدت رواية غربية بمثل هذا النقد .

ولا أزال أذكر صديقا — أظنه الحبيب — انتقدني شفها بمقموعة اليمامة ، بأنني لا أفهم الغرض
من الرواية .

قال أبو عبد الرحمن : منذ التحقت منذ ثمان سنوات بمراقبة الأعمال الفنية بالتلفاز السعودي
حرصت على متابعة الأفلام فرأيتها لا تخلو من ثلاثة أمور لا رابع لها .

١ — أفلام تافهة في فكرتها ، عقيمة في موضوعها ، ولكن الروعة في المشاهد والأحداث الجزئية ،
وهذا هو الأغلب كالفيلم الذي نتحدث عنه ، والعيب في هذا : أن روعة العمل منسوب

٢ — للمخرج ومثلي الأدوار ، أما المؤلف فلم يورد سوى فكرة عادية قابلة للتحوير لكل تجربة .
أفلام مغرقة في الخيال من ناحية الموضوع والفكرة ، وهو إغراق لا يستعصي على متوسطي

الذكاء ، كما أنه خيالي وساذج في آن واحد من ناحية مشاهدته وأحداثه الجزئية ، وشر أنموذج
لذلك (شهداء الغرام) بطولة (ل . م) ولولا ما فيه من وصلات غنائية كان في منتهى التفاهة .

٣ — أفلام مشاهدتها ممتعة وموضوعاتها لا تخلو من موضوع دسم قريب من الواقع . وخير أنموذج لذلك
فيلم (لحن الخلود) والفيلم المأخوذ من عبرات المنفلوطي الذي اقتسم بطولته محمد عبد الوهاب
ونجاة علي .

وإنما يكتمل العمل الفني للأفلام إذا لم نستغن بعقيرة المخرج والممثل عن عبقرية المؤلف ،
وإذا لم نستغن بالمشاهد الممتعة عن الموضوع والمهدف المكملين عقلا وخيالا .

في اسم ارحم مهبي

فيلمنا هذه الحلقة فيلم ليلة الأحد الموافق ١٠ / ١١ / ١٣٩٦ هـ بطولة شادية — مريم فخر الدين — عماد حمدي — كمال الشناوي .

وهو بعد تطليق عماد حمدي لزوجته شادية أي بعد فيلم (شاطئ الذكريات) ولولا ذلك لأشقت على عماد كيف يرضى لزوجته بهذا الدور المؤلم .

الفيلم قدر لا يصلح لوسط كوستنا لم يعرف الهزائم الخلقية بعد .

إنما يصلح — ليعتبر به — من مارسوا الهزائم .

قصة الفيلم أن شادية ومريم أختان تعلق بهما كثير من الرجال ، وكانت شادية تمثل دور الماملة الصبية المتهتكة المتشبهة ، وعكسها مريم تمثل دور الشابة النزينة العاقلة .

لا يعيبها إلا تضحياتها بالتستير على الخيانة حرصا على مستقبل أختها وزوج أختها وطفلهما .

كانت مريم تحب عماداً إلا أن عماداً لا ينتبه لذلك ، وقد غامرت أختها شادية فاخطفت منها عماداً وتم الزواج .

عماد يمثل دور الطبيب النزينة الإنساني المكافح وشادية تلعب على الحبلى وتغطي عنها أختها وتحمل التهمة .

وتبقى منتهمة إلى أن ماتت شادية وتزوجها عماد إذا اكتشف الحقيقة .

والواقع أن مفاجآت الفيلم ممتعة وجذابة ، ومن عجائب ما يقع بالندرة في حياة الناس .

غنت فيه شادية أغنيتين إحداها (حبيبي أهوه) وبدأت شادية ممثلة بارعة تجيد دورها بلا تكلف .

وفي الفيلم عبرة : عبرة الزواج العاجل من أول نظرة .

ولكن الناحية اللاأخلاقية فيه أكثر ، ولهذا قلت : إنه لا يصلح لأناس لم يعرفوا الهزائم ، أسبل الله على بلادنا وبلاد المسلمين ستر العافية .

بين العبقرية والجنون

إمام المنطق الحديث فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦ م) صاحب كتاب (تقدم العلم) : يردد من الذاكرة ما ورد في كل كتاب من كتبه كلمة كلمة من الذاكرة !

كان رئيس غرفة التعذيب في البلاط الملكي ، وكان مرتشياً ، وكان مرافعاً فذاً في سبيل إعدام صديقه (الايرواف أيسكيس) لقاء مبلغ من المال !

أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠ م) إمام في التأمل والنظر مجددي الفلسفة عامل جاد ، لا يقصر في أداء فروض دينه المسيحي : كان غير نظيف العرض ، يغامر ويجاهر !

عبقري الأدباء والكتاب فولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨ م) : كان لا يبدأ الكتابة إلا عندما يضع أمامه مجموعة من أقلام الرصاص لا تقل عن اثني عشر قلماً ، وبعد أن ينتهي من الكتابة يكسرها ويلفها بالورقة التي كان يكتب عليها ويضعها تحت وسادته عندما ينام !

إمام الرومانسية ، وقتيل الثورة الفرنسية جان جاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨ م) : كان يخشى البرق والرعد ، لأنه يظن أن كل شيء في الوجود منافس له ، وكان لا يأكل إلا الطعام الذي يجهزه بنفسه !

وكانت ليلاه التي جن بها بادلته الحب ووجهه أدبه (دواورين) فإذا به يتزوج خادمة أمية تدعى تيريز لوفاسور !

وإذا به يدخل أولاده الخمسة بملجأ اللقطاء !

محرر الأمريكيين جورج واشنطن (١٧٣٢ — ١٧٧٩ م) الجنرال السياسي القدير : كان يرتبك أمام الغرباء لسدة خجله ، ولخجله الشديد كان شديد الكبرياء .

أحد الدهاة السياسيين ، تاليران صديق نابليون ووزير خارجيته كان قسيساً ، داهية حليماً سريع البديهة ذا أخلاق فاضلة في أمور كثيرة ، ومع هذا كان مرتشياً ، وتزوج رغم أنه قسيس ، وكان زواجه من عاهرة وهو يعلم ، وقد دبر المؤامرات ضد صديقه نابليون وكان كأبي براقش يتكيف مع الأوضاع !

أعظم عبقرية عسكرية نابليون بوناپارت (١٧٦٩ — ١٨٢١) : لم يكن يشرع في رسم أية خطة

في اسم ارحم مهبي

فيلمنا هذه الحلقة فيلم ليلة الأحد الموافق ١٠ / ١١ / ١٣٩٦ هـ بطولة شادية — مريم فخر الدين — عماد حمدي — كمال الشناوي .

وهو بعد تطليق عماد حمدي لزوجته شادية أي بعد فيلم (شاطيء الذكريات) ولولا ذلك لأشقت على عماد كيف يرضى لزوجته بهذا الدور المؤلم .

الفيلم قدر لا يصلح لوسط كوسطنا لم يعرف الهزائم الخلقية بعد .

إنما يصلح — ليعتبر به — من مارسوا الهزائم .

قصة الفيلم أن شادية ومريم أختان تعلق بهما كثير من الرجال ، وكانت شادية تمثل دور الماملة الصبية المتهتكة المتشبهة ، وعكسها مريم تمثل دور الشابة النزينة العاقلة .

لا يعيبها إلا تضحيتها بالتستير على الخيانة حرصا على مستقبل أختها وزوج أختها وطفلهما .

كانت مريم تحب عماداً إلا أن عماداً لا ينتبه لذلك ، وقد غامرت أختها شادية فاخطفت منها عماداً وتم الزواج .

عماد يمثل دور الطبيب النزينة الإنساني المكافح وشادية تلعب على الحبلى وتغطي عنها أختها وتحمل التهمة .

وتبقى متهمه إلى أن ماتت شادية وتزوجها عماد إذ اكتشف الحقيقة .

والواقع أن مفاجآت الفيلم ممتعة وجذابة ، ومن عجائب ما يقع بالندرة في حياة الناس .

غنت فيه شادية أغنيتين إحداها (حبيبي أهوه) وبدأت شادية ممثلة بارعة تجيد دورها بلا تكلف .

وفي الفيلم عبرة: عبرة الزواج العاجل من أول نظرة .

ولكن الناحية اللاأخلاقية فيه أكثر ، ولهذا قلت : إنه لا يصلح لأناس لم يعرفوا الهزائم بأسبل الله على بلادنا وبلاد المسلمين ستر العافية .

بآين العبقريّة والمجنون

إمام المنطق الحديث فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦ م) صاحب كتاب (تقدم العلم): يردد من الذاكرة ما ورد في كل كتاب من كتبه كلمة كلمة من الذاكرة!

كان رئيس غرفة التعذيب في البلاط الملكي ، وكان مرتشياً ، وكان مرافعاً فذاً في سبيل إعدام صديقه (الايرواف أيسكيس) لقاء مبلغ من المال!

أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠ م) إمام في التأمل والنظر مجددي الفلسفة عامل جاد ، لا يقصر في أداء فروض دينه المسيحي: كان غير نظيف العرض ، يغامر ويجاهر!

عبقري الأدباء والكتاب فولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨ م): كان لا يبدأ الكتابة إلا عندما يضع أمامه مجموعة من أقلام الرصاص لا تقل عن اثني عشر قلماً ، وبعد أن ينتهي من الكتابة يكسرها و يلفها بالورقة التي كان يكتب عليها و يضعها تحت وسادته عندما ينام!

إمام الرومانسية ، وفتيل الثورة الفرنسية جان جاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨ م): كان يحتسى البرق والرعد ، لأنه يظن أن كل شيء في الوجود منافس له ، وكان لا يأكل إلا الطعام الذي يجهزه بنفسه!

وكانت ليلاه التي جن بها بادلته الحب ووجهه أدبه (دواورين) فإذا به يتزوج خادمة أمية تدعى تيريز لوفاسور!

وإذا به يدخل أولاده الخمسة بملجأ اللقطاء!

محرر الأمريكيين جورج واشنطن (١٧٣٢ — ١٧٧٩ م) الجنرال السياسي القدير: كان يرتبك أمام الغرباء لشدّة خجله ، ولخجله الشديد كان شديد الكبرياء .

أحد الدهاة السياسيين ، تاليران صديق نابليون ووزير خارجيته كان قسيساً ، داهية حليماً سريع البديهة ذا أخلاق فاضلة في أمور كثيرة ، ومع هذا كان مرتشياً ، وتزوج رغم أنه قسيس ، وكان زواجه من عاهرة وهو يعلم ، وقد دبر المؤامرات ضد صديقه نابليون وكان كأبي براقش بتكيف مع الأوضاع!

أعظم عبقريّة عسكرية نابليون بوناپارت (١٧٦٩ — ١٨٢١): لم يكن يشرع في رسم أية خطة

حرية إلا وهو يمتص أفراس السوس!

كان خطه ردينا يظنه الناس خرائط حرية!

أحد مؤسسي الاشتراكية العلمية روبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨): تحول من قائد للعمال له صده واحترامه إلى أسقف لطائفة صغيرة و يعلل برتراند رسل ذلك بأن طموحه أكبر من حجمه وأكثر من عمره.

شاعر الإنجليز بايرون (١٧٧٨-١٨٢٤م): كان شعره ظاهرة جنونية مردها إلى عقد ورثها عن سير الأدباء، و يطول بنا عرض هذه العقد.

الشاعر العظيم شيلي (١٧٩٢-١٨٢٢م): كانت حياته كلها نوما وقراءة.

كان يأكل و ينسى أنه أكل، يغلبه النعاس في النهار فينام في أي مكان كالطفل.

ذكر صديقه تريلوني أنه ترك شيلي في الساعة العاشرة صباحا وكان واقفا بجوار مدفأة غرفة مكتبة يقرأ، ثم عاد إليه في الساعة السادسة من مساء اليوم نفسه فوجده على حالته ذا شحوب وإعياء.

بلزاك هو نورادي (١٧٩٩-١٨٥٠م) الكاتب القاص الفرنسي المشهور: لم يكن أقرباؤه وأصدقاءه يعرفون له مقراتبا، كان يسكن بيتا ثم يستبدل به آخر بعد أيام أو ساعات.

وكان ضعيف الذاكرة لا يعرف اسم اليوم أو الشهر أو العام الذي هو فيه.

وروت جورج صاند في مذكراتها أنه متفطرس لا يترك الحديث عن نفسه، وكان يسير في الشوارع و يسجل أرقام البيوت ثم يجمع الأرقام فإذا كان المجموع مضاعفات الرقم ٣ سار في طريقه ضاحكا مستبشرا.

والد بلزاك مكث طريق الفراش عشرين عاما دون داع، ثم قام واستأنف حياته اليومية دون داع.

فيلسوف ألمانيا الشهير شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م): كان يحدث نفسه في الطريق بصوت جهوري، وكثيرا ما كان يسجن نفسه في غرفته عدة أشهر.

ووقفت والدته على باب غرفته يومين فلم يأذن لها بالدخول.

الروائي والقاص الشهير الكسندر دumas (١٨٠٤-١٨٧٠): كان زير نساء رغم بدائه ودمامته بلغ أولاده خمس مائة.

كثيرا ما كان ينسى مواعيد طعامه لانهماكه في الكتابة.

يكتب رواياته على ورق أزرق بأقلام خاصة، و يكتب قصائده على ورق أصفر بأقلام خاصة، و يكتب مقالاته الصحفية على الورق الوردي.

كان يكتب على ركبته، لم يستعمل المنضدة قط.

الفيزيائي الأمريكي مخترع آلات الكهرباء وغيرها أديسون (١٨٤٧-١٩٣١): فشل في دراسته، وقرر أساسته بأنه أبله ضعيف العمل، وتكهن الأطباء بجنونه نظرا لسل السل الفريب.

وبعد نبوغه كان ينسى اسمه و ينسى أنه أكل.

المصور الهولندي الفديرفان جوخ (١٨٥٣-١٨٩٠): قالوا: إن هلوسته من نوع الرقة المفرطة والغضب الشديد.

الكاتب الروسي الروائي الشهير تولستوي: فشل في دراسته وعجز مدرسه الخصوصيون عن إدخال أي علم في مجتمه الكثيفة ثم نبغ بعد ثلاثين سنة.

كان مترفها في أول حياته وفي آخر حياته ارتدى ثياب الفلاحين الخسنة، وصنع أحدينه بيده.

القاص الإنجليز الشهير تشارلس ديكنز (١٨٠٣-١٨٨٠): كان يعادر منزله وسط الظلام و يته في شوارع لندن كالمجنون قاطعا ١٥ ميلا أو ٢٠ ميلا دون مأرب.

وربما دخل بيوت أصدقائه من نوافذها مرتديا ملابس البحارة.

الكاتب الروائي الروسي الشهير (دوستويفسكي) (١٨٢١-١٨٨١م): كان أحرق التصرف في ماله، هرب من روسيا أربعة أعوام لكثرة دانيه.

وكان يفكر دائما في قطع صلته بمعارفه.

وقد قطع إحدى أذني صديقه بول غونان في نوبة من نوباته.

وقد مات فان جوخ منتحرا.

الفيلسوف الانجليز هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م): كان يقضي معظم وقته في الأماني والأخيلة (أحلام اليقظة) وكان يحدث نفسه في الطريق بصوت جهوري.

أحد المخترعين في مسائل الطب لعالم باستير (١٨٢١-١٨٩٥م): لم يحضر لية رفاه. لأنه منكب على أنابيب الاختبار في مختبره.

الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م): كان مطويا على نفسه ماب مجونا واستمر جنونه ما يقرب من اثنتي عشرة سنة.

واضع النظرية النسبية الخاصة، اينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥م): كان منظم التفكير إلا أنه فوضوي في بيته وسؤون حياته.

كان يصفر و يغنى بأعلى صوته في الحمام.

الشاعر الروائي الأيرلندي أوسكار وايلد (١٨٥٤-١٩٠٠م): كان ذا سدود جنسي، وكان

حربية إلا وهو يمتص أقراص السوس!

كان خطه رديثا يظنه الناس خرائط حربية!

أحد مؤسسي الاشتراكية العلمية روبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨): تحول من قائد للعمال له صدهاء واحترامه إلى أسقف لطائفة صغيرة و يعلل برتراند رسل ذلك بأن طموحه أكبر من حجمه وأكثر من عمره.

شاعر الإنجليز بايرون (١٧٧٨-١٨٢٤م): كان شعره ظاهرة جنونية مردها إلى عقد ورثها عن سير الأدباء ، و يطول بنا عرض هذه العقد .

الشاعر العظيم شيلي (١٧٩٢-١٨٢٢م): كانت حياته كلها نوما وقراءة .

كان يأكل و ينسى أنه أكل ، يغلبه التعاس في النهار فينام في أي مكان كالطفل .

ذكر صديقه تريلوني أنه ترك شيلي في الساعة العاشرة صباحا وكان واقفا بجوار مدفأة غرفة مكتبة يقرأ ، ثم عاد إليه في الساعة السادسة من مساء اليوم نفسه فوجده على حالته ذا شحوب وإعياء .

بلزاك هونورادي (١٧٩٩-١٨٥٠م) الكاتب القاص الفرنسي المشهور: لم يكن أقرباؤه وأصدقاؤه يعرفون له مقراتبا ، كان يسكن بيتا ثم يستبدل به آخر بعد أيام أو ساعات .

وكان ضعيف الذاكرة لا يعرف اسم اليوم أو الشهر أو العام الذي هو فيه .

وروت جورج صاند في مذكراتها أنه متغطرس لا يترك الحديث عن نفسه ، وكان يسير في الشوارع و يسجل أرقام البيوت ثم يجمع الأرقام فإذا كان المجموع مضاعفات الرقم ٣ سار في طريقه ضاحكا مستبشرا .

والد بلزاك مكث طريق الفراش عشرين عاما دون داع ، ثم قام واستأنف حياته اليومية دون داع .

فيلسوف ألمانيا الشهير شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م): كان يحدث نفسه في الطريق بصوت جهوري ، وكثيرا ما كان يسجن نفسه في غرفته عدة أشهر .

ووقفت والدته على باب غرفته يومين فلم يأذن لها بالدخول .

الروائي والقاص الشهير الكسندر دumas (١٨٠٤-١٨٧٠): كان زير نساء رغم بدانته ودمامته بلغ أولاده خمس مائة .

كثيرا ما كان ينسى مواعيد طعامه لانهماكه في الكتابة .

يكتب رواياته على ورق أزرق بأقلام خاصة ، و يكتب قصائده على ورق أصفر بأقلام خاصة ، و يكتب مقالاته الصحفية على الورق الوردي .

كان يكتب على ركبته ، لم يستعمل المنضدة قط .

الفيزيائي الأمريكي مخترع آلات الكهرباء وغيرها أدبسون (١٨٤٧-١٩٣١): فشل في دراسته ، وقرر أسانذته بأنه أبله ضعيف العمل ، وتكهن الأطباء بجنونه نظرا لسل السل رأسه الغريب .

وبعد نبوغه كان ينسى اسمه و ينسى أنه أكل .

المصور الهولندي المدير فان جوخ (١٨٥٣-١٨٩٠): قالوا: إن هلوسته من نوع الرقة المفرطة والغضب الشديد .

الكاتب الروسي الروائي الشهير تولستوي: فشل في دراسته وعجز مدرسه الخصوصيون عن إدخال أي علم في مجتمه الكثيفة ثم نبغ بعد ثلاثين سنة .

كان مترفها في أول حياته وفي آخر حياته ارتدى ثياب الفلاحين الخسنة ، وصنع أحدينه بيده .

القاص الإنجليزي الشهير تشارلس ديكنز (١٨٠٣-١٨٨٠): كان يعادر منزله وسط الظلام و يتيه في شوارع لندن كالمجنون قاطعا ١٥ ميلا أو ٢٠ ميلا دون مأرب .

وربما دخل بيوت أصدقائه من نوافذها مرتديا ملابس البحارة .

الكاتب الروائي الروسي الشهير (دوستويفسكي) (١٨٢١-١٨٨١م): كان أحرق التصرف في ماله ، هرب من روسيا أربعة أعوام لكثرة دانيه .

وكان يفكر دائما في قطع صلته بمعارفه .

وقد قطع إحدى أذني صديقه بول غونان في نوبة من نوباته .

وقد مات فان جوخ منتحرا .

الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م): كان يقضي معظم وقته في الأمامي والأخيلة (أحلام اليقظة) وكان يحدث نفسه في الطريق بصوت جهوري .

أحد المخترعين في مسائل الطب العالم باستير (١٨٢١-١٨٩٥م): لم ينحصر لية رفاهه ، لأنه منكب على أنابيب الاختبار في مختبره .

الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م): كان مطويا على نفسه ماب مجنون واستمر جنونه ما يقرب من اثنتي عشرة سنة .

واضع النظرية النسبية الخاصة ، اينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥م): كان منظم التفكير إلا أنه فوضوي في بيته ونشؤون حياته .

كان يصفرو يغني بأعلى صوته في الحمام .

الشاعر الروائي الأيرلندي أوسكار وايلد (١٨٥٤-١٩٠٠م): كان داسدود حنسي ، وكان

غريب الأطوار.

زعيم إيطاليا موسوليني (١٨٨٣-١٩٠٥ م): كان ساحرا مجنوناً يحب الإطراء.

زعيم الألمان هتلر (١٨٧٩-١٩٤٥ م): حلل العقاد عبقريته وجنونه في كتاب خاص.

الروائي الفرنسي والكاتب المسرحي، هنري دي مونترلان: مات منتحراً لا شيء إلا أن الرواية تقرأ الانتحار.

الكاتب الروائي، أميل زولا: يزعم أنه إذا اختل بنفسه ليلاً رأى أضواء غريبة تشرق وتنطق حوله وسمع أصواتاً هامة تدوي في أذنيه.

وكانت تلازمه هوية إحصاء مصابيح الغاز على جوانب الطرق والأبواب المعلقة خلف العربة. وكان إذا دخل بيتاً وقدم رجله اليمنى ناسياً خرج مسرعاً وعاد ليقدّم اليسرى تشاؤماً من اليمنى.

وكان إذا أراد قفل باباً يفتحه ويقفله عدة مرات قبل أن يتركه مقفولاً.

الشاعر العظيم جيراردي نرفال: صرف ميراثه وعاش فقيراً معدماً، قضى حياته في بوهيمية، وبعد عودته إلى باريس من مصر ولبنان بدأت ظاهرات الجنون في تصرفاته وفي النهاية شققت نفسه.

الأديبة الناقدة الكاتبة البريطانية فرجينيا وولف: في ٢٨ من شهر آذار سنة ١٩٤١ م خرجت من بيتها وأغرقت نفسها في نهر بلندن.

قيل: إنها جنت، وقيل إنها نتيجة رؤيا مزعجة.

الروائي العالمي همنغواي: أنفق حياة بوهيمية، وأطلق على نفسه رصاصة قتله سنة ١٩٦١ م.

الشاعر هولدرلن: استخف غوته بشعره وسخر منه، فصدّم وجن جنوناً عظيماً وانتحروا وهو مجنون، وتحت وطأة الجنون كتب أعظم أعماله الخالدة.

الرسام الشهير بلاك: وضع بمستشفى الأمراض العقلية فاعتقد أنه يعيش مع شخصيات تاريخية فقدت في عهد سحيق.

الشاعر الروسي مايا كوفسكي: انتحرت في موسكو سنة ١٩٢٠ م.

الأديب الياباني القاص ياسواري كابانا: انتحراً لأنه لم ينجز أعماله الأدبية، فهو صاحب أكبر إنتاج غير متكامل.

المفكر الفرنسي مونترلان: انتحراً متأثراً بنصائح نيته.

هذه نماذج لعباقرة مجانين، أو مجانين عباقرة من الغربيين، وقد تركنا آخرين من أمثال جورج صاند ودارون وشومان وبدلر ولوكريسي وأوجست كونت.

بل قيل: إن المصائب بالانفصام من الكتاب والرسامين الثلاثين.

وتركنا عباقرة لم يكونوا مجانين وإنما أدخلوا منسفيات الأمراض العقلية ظلماً وعدواناً.

من أولئك إيزرا باوند روح اليهود أنه مجنون لعدائه لهم، والدكتور علي عبدالسلام المصري أرسل كتاباً لرئيس الحكومة مصطفى النحاس وآخر للنقراشي وزير المعارف يطالب الدولة بأن تستفيد منه، فتصرف عليه لينال دراسة عالية وتحمس فأدخلوه مستشفى المجانين عشر سنوات وقد نسر بالمصور مذكراته عالم المجانين.

وفي مذكراته نوه بزملاء له في مستشفى المجانين كانوا شعراء ورسامين وأدباء وفلاسفة ومثاليين.

وذكر جون جنتري في كتابه (داخل أمريكا اللاتينية) أن حكومة إحدى دول أمريكا الجنوبية انتهزت فرصة إحدى المعارك الانتخابية البرلمانية فاعتقلت زعيم المعارضة هناك بحجة أنه مجنون وبقي في المستشفى بضعة أيام إلا أن حصانته البرلمانية، وجهود أهله وأنصاره أحبطت المؤامرة.

وقد عرفته المناير خطيباً مفوهاً.

والدكتور محمود علي النفراوي أحد العرب المخترعين من مصر نشرت مجلة الاثنين مأساة اتهامه بالجنون.

واليك هذا النموذج من عباقرة المجانين في المشرق العربي:

حجي بن موسى الشافعي (توفي سنة ٧٨٢ هـ): كان آية في كثرة الاطلاع وصحة النقل، وكان غواصاً نقالاً عارفاً بحل المشكلات صحيح الفهم سريع الإدراك.

قال ابن حجر: كان ساذجاً من أحوال الدنيا، لا يعرف صحة عسرة من عشرين، ولا يحسن براية قلم ولا تكوير عمامة.

عبدالواحد بن علي بن برهان أبو القاسم النحوي (توفي سنة ٤٥٦ هـ): كان شرس الأخلاق جداً، لم يلبس سراويل قط، ولا غطى رأسه قط، كما قال ابن كثير.

أبو العباس بن البناء أحمد بن محمد الأزدي العدوي: له تأليفات حسنة، ثم استحوذ عليه الشيطان ووسوس له أنه من أصحاب المكاشفة إلى ما يقرب من الوحي.

أحمد بن عبدالله بن هاشم الفقيه الشافعي أبو العباس المثلث: ادعى أنه رأى الله في المنام، وأنه أسري به إلى السماوات السبع، وصرح بأنه المهدي المنتظر، وادعى النبوة، ثم لطف الوضع قليلاً فقال: أنا رسول رسول الله.

أحمد بن إبراهيم الحنبلي نجم الدين المقدسي: انحرف مزاجه فكان يفف في الطرقات وينتد أشياء مفيدة، وبتكلم بجذوهرزل وربما ثاب إليه عقله فعاد إلى طبيعته.

نجم الدين أبو بكر بن محمد بن خلكان: كان يهذي ويصرخ بأنه خليفة الزمان، وأنه ستكون

غريب الأطوار.

زعيم إيطاليا موسوليني (١٨٨٣-١٩٠٥م): كان ساحرا مجنوننا يحب الإطراء.

زعيم الألمان هتلر (١٨٧٩-١٩٤٥م): حلل العقاد عبقريته وجنونه في كتاب خاص.

الروائي الفرنسي والكاتب المسرحي، هنري دي مونترلان: مات منتحرا لا لشيء إلا أن الرواية تقرر الانتحار.

الكاتب الروائي، أميل زولا: يزعم أنه إذا اختلى بنفسه ليلاً رأى أضواء غريبة تشرق وتنطق حوله وسمع أصواتا هامة تدوي في أذنيه.

وكانت تلازمه هوية إحصاء مصابيح الغاز على جوانب الطرق والأبواب المعلقة خلف العربة. وكان إذا دخل بيتا وقدم رجله اليمنى ناسيا خرج مسرعا وعاد ليقيم اليسرى تشاؤما من اليمنى.

وكان إذا أراد قفل بابه يفتحه ويقفله عدة مرات قبل أن يتركه مقفولا.

الشاعر العظيم جيراردي نرفال: صرف ميراثه وعاش فقيرا معدما، قضى حياته في بوهيمية، وبعد عودته إلى باريس من مصر ولبنان بدأت ظاهرات الجنون في تصرفاته وفي النهاية شققت نفسه.

الأديبة الناقدة الكاتبة البريطانية فرجينيا وولف: في ٢٨ من شهر آذار سنة ١٩٤١م خرجت من بيتها وأغرقت نفسها في نهر بلندن.

قيل: إنها جنت، وقيل إنها نتيجة رؤيا مزعجة.

الروائي العالمي همنغواي: أنفق حياة بوهيمية، وأطلق على نفسه رصاصة قتله سنة ١٩٦١م.

الشاعر هولدرلن: استخف غوته بشعره وسخر منه، فصدف وجن جنونا عظيما وانتحروا هومجنون، وتحت وطأة الجنون كتب أعظم أعماله الخالدة.

الرسام الشهير وبلاك: وضع بمستشفى الأمراض العقلية فاعتقد أنه يعيش مع شخصيات تاريخية فقتل في عهد سحيق.

الشاعر الروسي مايا كوفسكي: انتحرف في موسكو سنة ١٩٢٠م.

الأديب الياباني القاص ياسواري كابانا: انتحرف لأنه لم ينجز أعماله الأدبية، فهو صاحب أكبر انتاج غير متكامل.

المفكر الفرنسي مونترلان: انتحرف متأثرا بنصائح نيته.

هذه نماذج لعباقرة مجانين، أو مجانين عباقرة من الغربيين، وقد تركنا آخرين من أمثال جورج صاند ودارون وشومان وبدلر ولوكريسي وأوجست كونت.

بل قيل: إن المصايير بالانفصام من الكتاب والرسامين الثلاثين.

وتركنا عباقرة لم يكونوا مجانين وإنما أدخلوا منسفيات الأمراض العقلية ظلما وعدوانا.

من أولئك إيزرا باوند روح اليهود أنه مجنون لعدائه لهم. والدكتور علي عبدالسلام المصري أرسل كتابا لرئيس الحكومة مصطفى النحاس وآخر للنقراشي وزير المعارف يطالب الدولة بأن تستفيد منه، فتصرف عليه لينال دراسة عالية وتحمس فأدخلوه مستشفى المجانين عشر سنوات وقد نسر بالمصور مذكراته عالم المجانين.

وفي مذكراته نوه بزملاء له في مستشفى المجانين كانوا شعراء ورسامين وأدباء وفلاسفة ومثاليين.

وذكر جون جنترفي كتابه (داخل أمريكا اللاتينية) أن حكومة إحدى دول أمريكا الجنوبية انتهزت فرصة إحدى المعارك الانتخابية البرلمانية فاعتقلت زعيم المعارضة هناك بحجة أنه مجنون وبقي في المستشفى بضعة أيام إلا أن حصانته البرلمانية، وجهود أهله وأنصاره أحبطت المؤامرة.

وقد عرفته المتأخر خطيبا مفوها.

والدكتور محمود علي النغراوي أحد العرب المخترعين من مصر نشرت مجلة الاثنين مأساة اتهامه بالجنون.

واليك هذا النموذج من عباقرة المجانين في المشرق العربي:

حجي بن موسى الشافعي (توفي سنة ٧٨٢هـ): كان آية في كثرة الاطلاع وصحة النقل، وكان غواصا نقالا عارفا بحل المشكلات صحيح الفهم سريع الإدراك.

قال ابن حجر: كان ساذجا من أحوال الدنيا، لا يعرف صحة عشرة من عشرين، ولا يحسن برابة قلم ولا تكوير عمامة.

عبدالواحد بن علي بن برهان أبو القاسم النحوي (توفي سنة ٤٥٦هـ): كان تفسر الأخلاق جدأ، لم يلبس سراويل قط، ولا غطى رأسه قط، كما قال ابن كثير.

أبو العباس بن البناء أحمد بن محمد الأزدي العدوي: له تأليفات حسان، ثم استحوذ عليه الشيطان ووسوس له أنه من أصحاب المكاشفة إلى ما يقرب من الوحي.

أحمد بن عبدالله بن هاشم الفقيه الشافعي أبو العباس المثلث: ادعى أنه رأى الله في المنام، وأنه أسري به إلى السماوات السبع، وصرح بأنه المهدي المنتظر، وادعى النبوة، ثم لطف الوضع قليلا فقال: أنا رسول رسول الله.

أحمد بن إبراهيم الحنبل بن نجم الدين المقدسي: انحرف مزاجه فكان يعف في الطرقات وينشد أشياء مفيدة، ويتكلم بجذ وهزل وربما ثاب إليه عقله فعاد إلى طبيعته.

نجم الدين أبو بكر بن محمد بن خلكان: كان يهذي وصرح بأنه خليفة الزمان، وأنه ستكون

أما الذين استهتروا ————— فلهم عذاب جهنم

وغضب مدير الكازينو من هذا الغناء الوعظي، خوفا من تفرق الزبائن، وليس الكازينو منبرا لمثل (وتأدبوا وتحشموا) وإنما الكازينو منبر للغناء الفرائحي.

ومن ثم انهممكت الفتاتان في الرقص والدبكة والغناء بمثل هذا اللون:

فوق جبالك يا لبنــــــــــــــــان وصبايا مثل الفــــــــــــــــزلان
تمشي وتلجج ع الميــــــــــــــــه يا غزيريل ... إلــــــــــــــــخ
حبيبي وعيونــــــــــــــــة سود أما الكحل ربانــــــــــــــــي
و يهز شكوكو طر بوشه بمثل هذا الزجل:

حب الحلوين سنة خمسين زي الكبريت لايولــــــــــــــــع

وتقع الفتاتان في المشاهد الغرامية ولكنه غرام عفيف، لأن ما دون العيلة عفاف في عرف الأفلام.

وتظهر براءة طاهر أفندي، ويتضح أن الذي سرق المبلغ أحد أبناء الباشوات، و يصدم طاهر عندما يجد بنتيه ترقصان وتغنيان، ويقع عندما أقسمتا وأقسم (شكوكو) أنهما لا تزالان عفيفتين و يلتصق الناس بطاهر يعمدون لخطبة بنتيه بأغلى ثمن و يسبقونه إلى البيت بالأثاث والملابس، غير مطالبيه يدا بيد، لأنه أصبح ثريا لأجل ثلاثين ألف جنيه سرقها، وكان عقابه بضعة أشهر في السجن، و يقف خطيبا فيهم يؤنبهم و يشرح لهم حقيقة الموضوع فيأخذون في التفرق عنه و يستردون متاعهم لأنهم عرفوا أنه لا يزال فقيرا.

وفي خلال ذلك يصل (الباشا) الذي سرق ابنه المبلغ و يعتذر من طاهر أمامهم و يناوله عشرة آلاف جنيه بشيك مهرا لابنته، فيعود الرفاق إلى الولاء من جديد.

إن روعة هذا الفيلم — كغيرة من عشرات الأفلام — في مشاهدته وحواره، أما قصة الفيلم وموضوعه فعادي جداً، لا أثر فيه للخيال، ولقد انتقدت رواية غربية بمثل هذا النقد.

ولأزال أذكر صديقا — أظنه الحبيب — انتقدني شفها بمقابلة اليمامة، بأنني لا أفهم الغرض من الرواية.

قال أبو عبد الرحمن: منذ التحقت منذ ثمان سنوات بمراقبة الأعمال الفنية بالتلفاز السعودي حرصت على متابعة الأفلام فرأيتها لا تخلو من ثلاثة أمور لا رابع لها.

١ — أفلام تافهة في فكرتها، عقيمة في موضوعها، ولكن الروعة في المشاهد والأحداث الجزئية، وهذا هو الأغلب كالفيلم الذي نتحدث عنه، والعيب في هذا: أن روعة العمل منسوب

للمخرج ومثلي الأدوار، أما المؤلف فلم يورد سوى فكرة عادية قابلة للتحويل لكل تجربة.

٢ — أفلام مغرقة في الخيال من ناحية الموضوع والفكرة، وهو إغراق لا يستعصي على متوسطي الذكاء، كما أنه خيالي وساذج في آن واحد من ناحية مشاهدته وأحداثه الجزئية، وشر أنموذج لذلك (شهداء الغرام) بطولة (ل. م) ولولا ما فيه من وصلات غنائية كان في منتهى التافهة.

٣ — أفلام مشاهدتها ممتعة وموضوعاتها لا تخلو من موضوع دسم قريب من الواقع. وخير أنموذج لذلك فيلم (لحن الخلود) والفيلم المأخوذ من عبرات المنفلوطي الذي اقتسم بطولته محمد عبد الوهاب ونجاة علي.

وإنما يكتمل العمل الفني للأفلام إذا لم نستغن بعقيرة المخرج والممثل عن عبقرية المؤلف، وإذا لم نستغن بالمشاهد الممتعة عن الموضوع والهدف المكتملين عقلا وخيالا.

له دولة، وأنه يوحى إليه .

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجزيري الظاهري : ارتكب حماقات من جنون الفكر والخيال حتى قتل .

وخيل للعامة أنه يتصور في صورة قط أو كلب .

قال ابن حجر: وكانت العامة ترجح الكلاب والسنابير بسبب ذلك .

عبد الكريم بن علي الشهرزوري زين الدين القوسي : كانت تتطور أحواله في اليوم والليلة تارة يباشر المكوس، وتارة يتقطع في بعض الأرباض في زي الفقراء !

ونحن نعتبر أئمة الذوق الصوفي من عباقرة المجانين كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والتلمساني وأحمد البدوي .

وكذلك أصحاب الفخر المسرف لاسيما غلو أبي الطيب وابن هاني .

وكذلك الذين راضوا سلوكهم بقسوة لم يفرضها عليهم دين، وإنما هي وسوسات الفكر وجنون الخيال كالعري .

وإذا كنا نجد تقارباً بين الجنون والعبقرية في سلوك بعض الأفراد فإننا نجد هذا التقارب في المدلول اللغوي .

يقول اللغويون كابن منظور وابن سيده، وابن الأثير: عبقّر موضع بالبادية كثير الجن ينسب إليه كل ما يثير العجب في حذقه أو جودته أو قوته .

وإذا كانت ظاهرات الجنون تصرفات شاذة في المجتمع، فإن العبقرية حالة شذوذ أيضاً .

فهذا هولنجورت من علماء النفس يرى أن للذكاء مقياساً لا يصل إليه سوى ستة أشخاص من مليون شخص .

و يرى فرانسيس جولتون: أن العبقرية قدرة إبداعية ذات مستوى عال بتشكل غير مألوف كما هو ممارس في المنجزات اليومية المعتادة .

ولندرة الحالتين كانت العبقرية كما يرى سيزار لومبروزو (١٨٣٦-١٩٠٩م) صراعاً فيما بين الذات والبيئة كل موضوع يتطرقون إليه يتشعب إلى غير نهاية أمام عقولهم الخصبية .

قال أفلاطون عن الشاعر: لا يمكن أن يتكرر قبل أن يلهم فيفقد عقله .

ولهذا كان لمرتين لا يفرق بين العبقرية والمرض العقلي، وقال لانج ايكيوم: تزدهر العبقرية بما

يلي :

١- زيادة المرض لحدة الانفعال وقلة المقاومة وضبط النفس، فيكون مرهف الحساسية لأبسط المثيرات .

٢- الشعور بالتعاسة والقصور ومحاولة التعويض، فتزداد دوافعه بما لا يتوفر للأصحاء .

٣- بعض أنواع الاضطراب يصحبها نشاط قوي في التخيل .

وكان لنجفيلد يقول: لا تقل فلان كثير الانفعالات لأنه فنان .

ولكن قل: فلان فنان لأنه كثير الانفعالات .

وقال مالو في كتابه أصوات السكون: لقد كان الجنون في العصور السابقة حالة انحطاط، وكان التعبير الذي يصدر عنه تعبيراً عن عالم غير متناسق، ولكنه أصبح اليوم نوعاً من الرؤية وتحريراً للعالم . اهـ .

وليست كل النظرة القديمة كما قال مالرو فهذا أرسطو من القدماء يقول:

إن أغلب أعظم الرجال يغلب عليهم المزاج السوداوي .

وقد أكد عدد من علماء النفس أن حالة المرض النفسية تعمل على تحرير العبقرية .

إلا أن الجنون المطبق يعطل العبقرية فينتلشن الفكر المنظم، وإن كان ذلك الجنون من أعراض العبقرية .

نذكر من هذا الصنف الآنسة صفية رفعت خريجة كلية الآداب نالت إجازتها الجامعية بتفوق: كانت طريحة الفراش بمستشفى الأمراض العقلية فتعطلت موهبتها .

وقد نشرت مجلة الجيل الجديد مأساتها .

وإنما نعني العبقرية والجنون المتلازمين كسفرات مثلاً كان يعاني كثيراً من أعراض المرض العملي في الوقت الذي كان فيه من أئمة الفلاسفة .

وقد يكون جنون العبقرية تصرفات شاذة كما أتر عن أرسطو أنه ظل يوماً كاملاً وهو واقف يفكر .

وكبشار بن برد كان سريع الغضب سييء الخلق متظاهراً بالمنكرات إذا أراد أن يتسند بصو وصفق يديه وتنحج .

وللأمانة العلمية لا ننسى أن نختم هذا الاستعراض بملاحظات هامة هي كالتالي :

١- أن هناك عباقرة ليسوا مجانين — لاسيما من العرب والمسلمين — يفوقون عدد العباقرة المجانين أضعافاً مضاعفة .

٢- أكثر العباقرة المجانين كانوا عباقرة قبل أن يكونوا مجانين .

له دولة، وأنه يوحى إليه .

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجزيري الظاهري : ارتكب حماقات من جنون الفكر والخيال حتى قتل .

وخيل للعامة أنه يتصور في صورة قط أو كلب .

قال ابن حجر : وكانت العامة ترجح الكلاب والسنائير بسبب ذلك .

عبد الكريم بن علي الشهرزوري زين الدين القوسي : كانت تتطور أحواله في اليوم والليلة تارة بياشر المكوس، وتارة ينقطع في بعض الأرباض في زي الفقراء !

ونحن نعتبر أئمة الذوق الصوفي من عباقرة المجانين كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والتلمساني وأحمد البدوي .

وكذلك أصحاب الفخر المسرف لاسيما غلو أبي الطيب وابن هاني .

وكذلك الذين راضوا سلوكهم بقسوة لم يفرضها عليهم دين، وإنما هي وسوسات الفكر وجنون الخيال كالمعري .

وإذا كنا نجد تقارباً بين الجنون والعبقرية في سلوك بعض الأفراد فإننا نجد هذا التقارب في المدلول اللغوي .

يقول اللغويون كابن منظور وابن سيده، وابن الأثير: عبقّر موضع بالبادية كثير الجن ينسب إليه كل ما يثير العجب في حذقه أو جودته أو قوته .

وإذا كانت ظاهرات الجنون تصرفات شاذة في المجتمع، فإن العبقرية حالة شذوذ أيضاً .

فهذا هو لنجورث من علماء النفس يرى أن للذكاء مقياساً لا يصل إليه سوى ستة أشخاص من مليون شخص .

و يرى فرانسيس جولتون : أن العبقرية قدرة إبداعية ذات مستوى عال بشكل غير مألوف كما هو ممارس في المنجزات اليومية المعتادة .

ولندرة الحالتين كانت العبقرية كما يرى سيزار لومبروزو (١٨٣٦-١٩٠٩م) صراعاً فيما بين الذات والبيئة كل موضوع يتطرقون إليه يتشعب إلى غير نهاية أمام عقولهم الخصبية .

قال أفلاطون عن الشاعر: لا يمكن أن يبتكر قبل أن يلهم فيفقد عقله .

ولهذا كان لمرتين لا يفرق بين العبقرية والمرض العقلي، وقال لانج ايكيوم : تزدهر العبقرية بما يلي :

١- زيادة المرض لحدة الانفعال وقلة المقاومة وضبط النفس، فيكون مرهف الحساسية لأبسط المثيرات .

٢- الشعور بالتعاسة والفصور ومحاولة التمويض، فتزداد دوافعه بما لا يتوفر للأصحاء .

٣- بعض أنواع الاضطراب يصحبها نشاط قوي في التخيل .

وكان لنجفيلد يقول: لا تغفل فلان كثير الانفعالات لأنه فنان .

ولكن قل : فلان فنان لأنه كثير الانفعالات .

وقال مالو في كتابه أصوات السكون : لقد كان الجنون في العصور السابعة حالة انحطاط، وكان التعبير الذي يصدر عنه تعبيراً عن عالم غير متناسق، ولكنه أصبح اليوم نوعاً من الرؤية ونحرياً للعالم . اهـ .

وليست كل النظرة القديمة كما قال مالرو فهذا أرسطو من القدماء يقول :

إن أغلب أعظم الرجال يغلب عليهم المزاج السوداوي .

وقد أكد عدد من علماء النفس أن حالة المرض النفسية تعمل على تحرير العبقرية .

إلا أن الجنون المطبق يعطل العبقرية فيتلاشى الفكر المنظم، وإن كان ذلك الجنون من أعرض العبقرية .

نذكر من هذا الصنف الآنسة صفية رفعت خريجة كلية الآداب نالت إجازتها جامعية بتفوق : كانت طريحة الفراش بمستشفى الأمراض العقلية فتعطلت موهبتها .

وقد نشرت مجلة الجيل الجديد مأساتها .

وإنما نعني العبقرية والجنون المتلازمين كسقط متلا كان يعاني كثيراً من أعراض المرض العملي في الوقت الذي كان فيه من أئمة الفلاسفة .

وقد يكون جنون العبقرية تصرفات ساذجة كما أتر عن أرسطو أنه ظل يوماً كاملاً وهو واقف يفكر .

وكبشار بن برد كان سريع الغضب سييء خلق متظاهراً بالمنكرات إذا أراد أن ينسد بصره وصفق يديه وتنحج .

وللأمانة العلمية لا ننسى أن نختم هذا الاستعراض بملاحظات هامة هي كالتالي :

١- أن هناك عباقرة ليسوا مجانين — لاسيما من العرب والمسلمين — يعوقون عدد العباقرة المجانين أضعافاً مضاعفة .

٢- أكثر العباقرة المجانين كانوا عباقرة قبل أن يكونوا مجانين .

٣- اختفاء الموهبة لمرض عقلي أكثر من ظهور الموهبة حالة المرض .

٤- أعمال العباقرة حالة جنونهم حظيت بمطف شديد فخلدت لغرابتها .

النقد الجمالي

وقد كتب في هذا الموضوع : لانج ايكيام الذي ألف مشكلة العبقرية ، وفرانيس جولتون الذي ألف العبقرية الموروثة ، والدكتور مصطفى سويف الذي ألف العبقرية والفن ، و يوسف ميخائيل أسعد الذي ألف العبقرية والجنون ، وكثير من النماذج أخذته من كتاب هذا الأخير ومن أعداد من مجلة المصور والاثنين والجيل الجديد والأسبوع العربي وكتب التراجم العربية .

الجمال أيها الأحياء هو المعيار الثالث من معايير الوجود ، ذلك أن الفلاسفة قسموا المعايير إلى :

معياري منطقي عقلي هو الحق .

معياري تجريبي خلقي هو الخير .

معياري تذوقي وجداني هو الجمال .

وعندي أن المعايير اثنان فقط :

معياري عقلي ، ومعياري جمالي ، ولا ثالث لذينك ، والمعياري العقلي تعلق أحكامه بشئ التعليلات وتضبط بالقواعد والقوانين .

أما المعيار الجمالي فلا علة لأحكامه بغير بهجة النفس التي يحسها كل فرد في وجدانه .

ولهذا فأنا من الموضوعيين في معيار العقل ، ومن الذاتيين في معيار الجمال وقولي بأن الجمال ذاتي لا موضوعي تشهد له لغة العرب ، فكل تعريف للجميل والحسن في معجمات اللغة ينهي إلى اللذة والبهجة في النفس .

وهذا القول تؤيده أنجح الفلاسفات المعاصرة ، فهذا أمانوئل كانت يقرر أن الإدراكات التي يصحبها في العقل إحساس باللذة دون أي شعور بعلاقة أو اتصال هي وحدها مساعرا لجمال الخلة الكاملة .

فهذه هي ذاتية الجمال إلا أنني أضيف إلى قول كانت قيدا آخر هو أن اللذة العقلية تتحول إلى بهجة في القلب .

و يكرر كانت هذا المعنى بقوله : إن الجميل هو الذي يرضي الجميع دون سابق فكرة أو صورة ذهنية ، ولهذا فمن العبث إيجاد قاعدة محسوسة تحدد بواسطة المقاييس أو الصور ماهية الجمال .

وعلى سبيل المثال فأني صوت أثار البهجة والمتعة واللذة في قلبك فهو جميل بالنسبة لك إذا لم يثر البهجة في نفوس الآخرين .

وأي صوت يثير البهجة في أغلب النفوس فهو ظاهرة جمالية ، وأي صوت يثير البهجة في أغلب النفوس لدى جيل من الناس أو لدى بيئة من البيئات فهو ظاهرة جمالية تاريخية أو اجتماعية .

- ٣- اختفاء الموهبة لمرض عقلي أكثر من ظهور الموهبة حالة المرض .
٤- أعمال العباقرة حالة جنونهم حظيت بمطف شديد فخلدت لغرابتها .

النقد الجمالي

وقد كتب في هذا الموضوع : لانج ايكيام الذي ألف مشكلة العبقرية ، وفرانسيس جولتون الذي ألف العبقرية الموروثة ، والدكتور مصطفى سويف الذي ألف العبقرية والفن ، و يوسف ميخائيل أسعد الذي ألف العبقرية والجنون ، وكثير من النماذج أخذته من كتاب هذا الأخير ومن أعداد من مجلة المصور والاثنين والجيل الجديد والأسبوع العربي وكتب التراجم العربية .

الجمال أيها الأحياء هو المعيار الثالث من معايير الوجود ، ذلك أن الفلاسفة قسموا المعايير إلى :

- معيار منطقي عقلي هو الحق .
- معيار تجريبي خلفي هو الخير .
- معيار تذوقي وجداني هو الجمال .
- وعندي أن المعايير اثنان فقط :

معيار عقلي ، ومعيار جمالي ، ولا ثالث لذيك ، والمعيار العقلي تعلق أحكامه بشتى التعليقات وتضبط بالقواعد والقوانين .

أما المعيار الجمالي فلا علة لأحكامه بغير بهجة النفس التي يحسها كل فرد في وجدانه .

ولهذا فأنا من الموضوعيين في معيار العقل ، ومن الذاتية في معيار الجمال وقولي بأن الجمال ذاتي لا موضوعي تشهد له لغة العرب ، فكل تعريف للجميل والحسن في معجمات اللغة ينتهي إلى اللذة والبهجة في النفس .

وهذا القول تؤيده أنجح الفلسفات المعاصرة ، فهذا أمانوئل كانت يقرر أن الإدراكات التي يصحبها في العقل إحساس باللذة دون أي شعور بعلاقة أو اتصال هي وحدها مشاعر اجمال الآخرة الكاملة .

فهذه هي ذاتية الجمال إلا أنني أضيف إلى قول كانت قيدا آخر هو أن اللذة العقلية تتحول إلى بهجة في القلب .

و يكرر كانت هذا المعنى بقوله : إن الجميل هو الذي يرضي الجميع دون سابق فكرة أو صورة ذهنية ، ولهذا فمن العبث إيجاد قاعدة محسوسة تحدد بواسطة المقاييس أو الصور ماهية الجمال . وعلى سبيل المثال فأني صوت أثار البهجة والمتعة واللذة في قلبك فهو جميل بالنسبة لك إذا لم يثر البهجة في نفوس الآخرين .

وأي صوت يثير البهجة في أغلب النفوس فهو ظاهرة جمالية ، وأي صوت يثير البهجة في أغلب النفوس لدى جيل من الناس أو لدى بيئة من البيئات فهو ظاهرة جمالية تاريخية أو اجتماعية .

والشعر أيها الأحباب لا يجوز النظر إليه إلا بالمعيار الجمالي وأي تدخل في ميدانه بغير المعيار الجمالي افتيات عليه وإهانة لمتعته .
وبرهانتنا على ذلك عدة أمور:

أولها : أن الشعر من الفنون الجميلة فيجب أن ينظر إليه من المعيار الجمالي .
وثانيها : أن محاولات النقاد مهما اختلفت مذاهبهم تقيس في النهاية عظمة الشعر بما فيه من متعة ، وليست تقيس عظمته بما فيه من حقائق . ولهذا قال أرسطو: إن خطأ الشاعر في قوة التعبير خطأ فني أي جمالي ، أما خطؤه لجهله بمسألة طبيعية أو طبية فلا يلام عليه الشاعر من وجهة نظر الشعر وهي المقياس الجمالي .
قال لكم أبو عبد الرحمن : إذا عبر الشاعر بأسلوب فني عن حقيقة علمية وكان مخطئا فمن اليسر أن نصفه بأنه جاهل ، ولكن من المستحيل أن نقول إنه ليس بشاعر .
ومن هذا المنطلق يرى أرسطو أيضا: أن المستحيلات لا تعد أغلاطا إلا إذا لم ترفع القيمة الفنية للشعر .

وثالثها : أن الشعر مأخوذ من الشعور وهو الإحساس الباطني ، والجمال إحساس باطني ، وجداني كما مر .

وإذا كان للتقد مذاهب متعددة كالذهب الأخلاقي أو العقلاني أو النفسي أو التحليلي فليس معنى ذلك أن النظر للشعر بمنظار جمالي مذهب نقدي في مقابل تلك المذاهب ، بل اعتبر النظرة الجمالية هي المذهب النقدي الوحيد للشعر وتلك المذاهب حالات من حالات المذهب الجمالي وليست قسيمة له ، ذلك أن تلك المذاهب النقدية المتباينة لا ميدان لها في مجال الفن إلا من خلال اللمحات الجمالية المضمنة خلالها .

ولنضرب لذلك مثلا بالمذهب الأخلاقي إنني أعرض عليه أنموذجين من الشعر:

أحدهما : قول الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله :

رأيت الذنوب تميمت القلوب

وخير لنفسك عصيانها

فهذا شعر فقيه ورج يضع لنا قاعدة خلقية وهي ثمرة تجربته في سلوكه الخير ، ولكن لا يوجد بين أساطين النقد الخلقي من يجعل هذا البيت الشريف في معناه أنموذجا للشعر الفني .

وثانيهما : قول أبي الطيب المتنبي :

إذا غامرت في شرف مروم

فلا تقنع بما دون النجوم

فطعم الموت في أمر حفر
كطعم الموت في أمر عظيم
وأوضح من هذا قول الشاعر:

كبير النفس تلقاه

هزيل الجسم من سقم

فهذا حكمة عارية من الجمال و بعكسه قول الشاعر:

إذا سمنت همة في الضجوع

فآيتها البدن الناحل

فليس المثير عند هؤلاء النقاد هو مجرد شرف المعنى (وهو الطموح) ، وإنما المثير هو الأسلوب الفني الذي تلفع به ذلك المعنى الشريف من مبالغة (فلا تقنع بما دون النجوم) ، ومن تشبيه وحسن تعليل في البيت الأخير .

إذن كل مذهب نقدي عرفناه إنما جوهره في النهاية التعليل والتحليل الجماليين ، ولا أستثني من ذلك إلا مدرسة تزعمها في العصر الحاضر الشاعر أدونيس . إذ هدم جميع المظاهر الجمالية في الشعر ، وكتب في نثره اقتراضات نقدية بعضها مستحيل وبعضها غير مفهوم وبعضها له بقدر على تحقيقه في شعره .

وشعر هؤلاء إن أتعبت نفسك في تفهمه وفهمت شيئا منه فإنك لن تجد وراءه متعة جمالية .

وإذا قلت : إن المذاهب للنقدية حالات جمالية وليست قسيمة للمذهب الجمالي فأبني أعمق هذا الرأي بمثال آخر:

ألا ترى أن قولنا (العظيم يموت جوعاً ولا يقبل الحياة الذليلة) يمثل معنى مثاليا يرتاح لسماعه العقلاء وذوو الأخلاق الفاضلة ولوقيل هذا المعنى في بيت شعر بتعبير مباشر لما كان أنموذجا للشعر الرفيع لدى من يزنون الشعر بما فيه من حقائق وأخلاق .

وحينما يأتي شاعر كعمر أبي ريشة و يصور هذا المعنى في قصة حيالية متحدثا عن نسر جائع خلق يلتمس له فريسة فلم يجد سوى جيفة يتناهبها بغاث الطير فأنف أن يكون بموضع بغاث الطير فعاد هادرا ليموت جوعا على قمم الجبال وقد صاغ هذه القصة الخيالية بعبارات مرقصة .

إن هؤلاء النقاد الذين يزنون الشعر بما فيه من حقائق ومعان لم يستهواهم المعنى مجردا: أي القول (بأن العظيم يموت جوعا ولا يقبل الذل) ، وإنما استهواهم التعبير الفني غير المباشر ، بل بصورة خيالية واستهواهم أن هذه الصورة طريفة غير مبتذلة وسيظل ذلك المعنى المجرد معنى فنيا متجددا كلما غبر عنه بتعبير جديد غير مباشر .

ولكون المذاهب النقدية الأخرى حالات جمالية يرى جورج سانتيانا (صاحب كتاب

والشعر أيها الأحباب لا يجوز النظر إليه إلا بالمعيار الجمالي وأي تدخل في ميدانه بغير المعيار الجمالي افتيات عليه وإهانة لمعته .
وبرهانتنا على ذلك عدة أمور:

أولها: أن الشعر من الفنون الجميلة فيجب أن ينظر إليه من المعيار الجمالي .
وثانيها: أن محاولات النقاد مهما اختلفت مذاهبهم تقيس في النهاية عظمة الشعر بما فيه من متعة ، وليست تقيس عظمته بما فيه من حقائق . ولهذا قال أرسطو: إن خطأ الشاعر في قوة التعبير خطأ فني أي جمالي ، أما خطؤه لجهله بمسألة طبيعية أو طبية فلا يلام عليه الشاعر من وجهة نظر الشعر وهي المقياس الجمالي .
قال لكم أبو عبد الرحمن : إذا عبر الشاعر بأسلوب فني عن حقيقة علمية وكان مخطئا فمن اليسير أن نصفه بأنه جاهل ، ولكن من المستحيل أن نقول إنه ليس بشاعر .
ومن هذا المنطلق يرى أرسطو أيضا: أن المستحيلات لا تمد أغلاطا إلا إذا لم ترفع القيمة الفنية للشعر .

وثالثها: أن الشعر مأخوذ من الشعور وهو الإحساس الباطني ، والجمال إحساس باطني ، وجداني كما مر .

وإذا كان للنقد مذاهب متعددة كالمذهب الأخلاقي أو العقلاني أو النفسي أو التحليلي فليس معنى ذلك أن النظر للشعر بمنظار جمالي مذهب نقدي في مقابل تلك المذاهب ، بل اعتبر النظرة الجمالية هي المذهب النقدي الوحيد للشعر وتلك المذاهب حالات من حالات المذهب الجمالي وليست قسيمة له ، ذلك أن تلك المذاهب النقدية المتباينة لا ميدان لها في مجال الفن إلا من خلال اللمحات الجمالية المضمنة خلالها .

ولنضرب لذلك مثلا بالمذهب الأخلاقي إنني أعرض عليه أنموذجين من الشعر:

أحدهما: قول الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله :

رأيت الذنوب تميمت القلوب

وخير لنفسك عصيانها

فهذا شعر فقيه ورج يضع لنا قاعدة خلقية وهي ثمرة تجربته في سلوكه الخير ، ولكن لا يوجد بين أساطين النقد الخلقي من يجعل هذا البيت الشريف في معناه أنموذجا للشعر الفني .

وثانيهما: قول أبي الطيب المتنبي :

إذا غامرت في شرف مروم

فلا تقنع بما دون النجوم

فطعم الموت في أمر حفير
كطعم الموت في أمر عظيم
وأوضح من هذا قول الشاعر:

كبير النفس تلقاه

هزبل الجسم من سم

فهذا حكمة عارية من الجمال وبعكسه قول الشاعر:

إذا سمت همة في الضلوع

فآيتها البدن الناحل

فليس المثير عند هؤلاء النقاد هو مجرد شرف المعنى (وهو الطموح) ، وإنما المثير هو الأسلوب الفني الذي تلفع به ذلك المعنى الشريف من مبالغة (فلا تقنع بما دون النجوم) ، ومن تشبيه وحسن تعليل في البيت الأخير .

إذن كل مذهب نقدي عرفناه إنما جوهره في النهاية التعليل والتحليل الجماليين ، ولا أستثني من ذلك إلا مدرسة تزعمها في العصر الحاضر الشاعر أدونيس . إذ هدم جميع المظاهر الجمالية في الشعر ، وكتب في نثره اقتراضات نقدية بعضها مستحيل وبعضها غير مفهوم وبعضها له يقدر على تحقيقه في شعره .

وشعر هؤلاء إن أتعبت نفسك في تفهمه وفهمت شيئا منه فإنك لن تجد وراءه متعة جمالية .

وإذا قلت: إن المذاهب النقدية حالات جمالية وليست قسيمة للمذهب الجمالي فإنني أعمق هذا الرأي بمثال آخر:

ألا ترى أن قولنا (العظيم يموت جوعاً ولا يقبل الحياة الذليلة) يمثل معنى مثاليا يرتاح لسماعه العقلاء وذوو الأخلاق الفاضلة ولوقيل هذا المعنى في بيت شعر بتعبير مباشر لما كان أنموذجا للشعر الرفيع لدى من يزنون الشعر بما فيه من حقائق وأخلاق .

وحينما يأتي شاعر كعمر أبي ريشة و يصور هذا المعنى في قصة حيالية متحدثا عن نسر جائع خلق يلتمس له فريسة فلم يجد سوى جيفة يتناهبها بغاث الطير فأنف أن يكون بموضع بغاث الطير فعاد هادرا ليموت جوعا على قمم الجبال وقد صاغ هذه القصة الخيالية بعبارات مرقصة .

إن هؤلاء النقاد الذين يزنون الشعر بما فيه من حقائق ومعان لم يستهواهم المعنى مجردا: أي القول (بأن العظيم يموت جوعا ولا يقبل الذل) ، وإنما استهواهم التعبير الفني غير المباشر . بل بصورة خيالية واستهواهم أن هذه الصورة طريفة غير مبتذلة وسيظل ذلك المعنى المجرد معنى فنيا متجددا كلما غبر عنه بتعبير جديد غير مباشر .

ولكون المذاهب النقدية الأخرى حالات جمالية يرى جورج سانتيانا (صاحب كتاب

الإحساس بالجمال) هذه المذاهب المتباينة تدل على تذوق حيوي لأنواع معينة من الجمال وحب لها بلغ حد الغيرة عليها.

قال لكم أبو عبد الرحمن: وأزيد هذا الرأي تعميما بمثال ثالث، وهو أن العقل يعكم بالجمال والقيح كما يحكم بالحق والباطل، ومن ثم يوجد معنى معقول ولكنه معنى قبيح في إحساس الأدباء.

قال عمر بن الوردى:

جانب السلطان واحذر بطشه

لا تعاند من إذا قال فعلى

حبك الأوطان عجز ظاهـر

فارتحل تلقى عن الأهل بدل

فهذه معان معقولة للرجل الأثاني ولم ينفر منها الحس الأدبي في عصر الشاعر لأن هذه المعاني وحي بينها.

أما اليوم فقد تربي حس الأديب على المبادئ الحديثة وكانت الوطنية من أحلى النغمات، ومن ثم عاد الأديب الحديث يستقيح هذه المعاني.

والنقد الأدبي العربي القديم كله تذوق جمالي بحث ولا غربة في ذلك، فقد كان سحر البلاغة هو إعجاز الرسول صلى الله عليه وسلم لأن العرب من أرهف الأمم حسا في تذوق الجمال من الكلام.

وإذا كانت الأسس الأصلية في علمي المعاني والبيان تقوم على تذوق الجمال فإن الباب الثالث من فنون البلاغة العربية وهو فن البديع علم جمالي بحث، لأنه تحسين وتزيين يسموه التحلية المعنوية والتحلية اللفظية.

ومن المناسب في هذه الومضات أن استعرض بعض الخصائص التي تشترك فيها الفنون الجميلة وهي في نفس الوقت من أبرر المومومات لفن الشعر.

فمن تلك الخصائص أن كل جميل من صفه الإبداع السخفي الحر، وللحرية في الخصيصة معنيان:

أحدهما: التجرد من العاية العملية والخلوص لوجه الجمال الفني: أي أن الجمال لفني ذو قيمة ذاتية.

وثانيهما: التجرد من تقليد مثال سابق، وبذلك تقل أهمية الأصول وقواعد السلف ولأجل تجرد الفن من الغاية العملية ذهب أما نوثيل كانت إلى أن الجمال ضرب من اللعب، لأنه

نشاط حيوي يفرغه الإنسان دون ضرورة.

وقد عارضه جوك سانتيانا بعد تلاعب بالألفاظ فقال: لا أجعل الجمال لعبا لا منفعة وراءه بقابل العمل النافع، وإنما أجعل الجمال لعبا حرا وعكسه العبودية وليس العمل هو كل فعل نافع، وإنما هو ما نفعله مرغمين وما ندفعنا إليه الضرورة ولا أجعل اللعب كل فعل غير نافع وإنما ما نفعله تلغائيا ولذاته.

قال لكم أبو عبد الرحمن: هذه الجملة الأخيرة لسانتيانا هي الحكم الفاصل في الموضوع فنحن نقول: من خصائص الجميل التجرد من الغاية العملية.

ومعنى ذلك أن يبدع الفنان فنه تلغائيا لذاته ثم لا يهم فيما بعد أن يتضمن ذلك الفن قيمة أخرى غير قيمة الجمال أم لا.

ولأزيد ذلك إضاحا أقول أن شاعر الحكمة والموعظة لا يهمه أن يرصد لنا حقائق عقلية يزيد بها خبرتنا، وإنما هم أن يفاجأنا بتلك الحقيقة التي نعرفها في صياغة فنية جمالية لا عهد لنا بها، وبهذا يكون جمع بين الحريتين وهما التجرد للفن والإبداع فيه.

وهذان المعنيان لهاته الخصيصة هما المراعيا في نقد الشعر، فقد أوضحت آنفا أن القواعد الأصلية في النقد هي التي تصطفي الظاهرات الجمالية لداتها.

وهنا أوضح أن الطرافة والإبداع والابتكار من أجل ما يطمح إليه النقد في اصطفاء الأعمال الشعرية.

ألا ترى أن عشاق الجمال توثبت أرواحهم لهذا البيت لبشار:

إن في بردي جسما ناحلا

لو توكأت عليه لانهدم

ولكن لوجاء شاعر معاصر وأخذ هذا المعنى لا على سبيل الاقتباس لازورت كل ذائقة جمالية، لأن رونق هذا المعنى قد استهلكه النظام و يشار والمتنبى وغيرهم.

وهذا الازورار دليل على الاحتفاء بالإبداع وقد قيل لكل جديد لذة.

ومن الخصائص الجمالية المشتركة بين الفنون الجميلة: أن الجميل مبعث رضى وارتياح ومصدر إيجاب شعوري شامل.

ولهذا قال دونت باركر: الفن تعبير عن اختيار شعوري ذي قيمة ذاتية بواسطة محسوسة رفيع التركيب قابل الاتصال بالنفس.

وتعني هذه الخصيصة افتراض وجود ذوق عام نسبي بين جماعة من الناس.

وهذه الخصيصة ظاهرة في الشعر فنحن نرى النماذج الرفيعة من الشعر تتردد في معظم كتب النقد والدراسات الأدبية وعلى جبهة الألسن في المسامرات والمجالس، فذلك أكبر دليل على وجود

الإحساس بالجمال) هذه المذاهب المتباينة تدل على تذوق حيوي لأنواع معينة من الجمال وحبها بلغ حد الغيرة عليها.

قال لكم أبو عبد الرحمن: وأزيد هذا الرأي تعميما بمثال ثالث، وهو أن العقل يعكس الجمال والقيح كما يحكم بالحق والباطل، ومن ثم يوجد معنى معقول ولكنه معنى قبيح في إحساس الأدباء.

قال عمر بن الوردى:

جانب السلطان واحذر بطمه

لا تعاند من إذا قال فعل

حبك الأوطان عجز ظاهـر

فارتحل تلقى عن الأهل بدل

فهذه معان معقولة للرجل الأناني ولم ينفر منها الحس الأدبي في عصر الشاعر لأن هذه المعاني وحيي بيئتها.

أما اليوم فقد تربى حس الأديب على المبادئ الحديثة وكانت الوطنية من أحلى النغمات، ومن ثم عاد الأديب الحديـد يستقيح هذه المعاني.

والنقد الأدبي العربي القديم كله تذوق جمالي بحت ولا غربة في ذلك، فقد كان سحر البلاغة هو إعجاز الرسول صلى الله عليه وسلم لأن العرب من أرهف الأمم حسا في تذوق الجمال من الكلام.

وإذا كانت الأسس الأصلية في علمي المعاني والبيان تقوم على تذوق الجمال فإن الباب الثالث من فنون البلاغة العربية وهو فن البديع علم جمالي بحت، لأنه تحسين وتزيين يسمونه التحلية المعنوية والتحية اللفظية.

ومن المناسب في هذه الومضات أن استعرض بعض الخصائص التي تشترك فيها الفنون الجميلة وهي في نفس الوقت من أبرز المقومات لفن الشعر.

فمن تلك الخصائص أن كل جميل من صفه الإبداع السخـصي الحر، وللحرية في الخصيصة معنيان:

أحدهما: التجرد من الغاية العملية والخلوص لوجه الجمال الفني: أي أن الجمال لفني ذو قيمة ذاتية.

وثانيهما: التجرد من تقليد مثال سابق، وبذلك تقل أهمية الأصول وقواعد السلف ولأجل تجرد الفن من الغاية العملية ذهب أما نوثيل كانت إلى أن الجمال ضرب من اللعب، لأنه

نشاط حيوي يفرغه الإنسان دون ضرورة.

وقد عارضه جون سانتيانا بعد تلاعب بالألفاظ فقال: لا أجعل الجمال لعبا لا منفعة وراءه بمقابل العمل النافع، وإنما أجعل الجمال لعبا حرا وعكسه العبودية وليس العمل هو كل فعل نافع، وإنما هو ما نفعله مرغمين وما تدفعنا إليه الضرورة ولا أجعل اللعب كل فعل غير نافع وإنما ما نفعله تلقائيا ولذاته.

قال لكم أبو عبد الرحمن: هذه الجملة الأخيرة لسانتيانا هي الحكم الفاصل في الموضوع فنحن نقول: من خصائص الجميل التجرد من الغاية العملية.

ومعنى ذلك أن يبدع الفنان فنه تلقائيا لذاته ثم لا يهمه فيما بعد أن يتضمن ذلك الفن قيمة أخرى غير قيمة الجمال أم لا.

ولأزيد ذلك إيضاحا أقول أن شاعر الحكمة والموعظة لا يهمه أن يرصد لنا حقائق عقلية يزيد بها خبرتنا، وإنما هم أن يفاجأنا بتلك الحقيقة التي نعرفها في صياغة فنية جمالية لا عهد لنا بها، وبهذا يكون جمع بين الحريتين وهما التجرد للفن والإبداع فيه.

وهذان المعنيان لهاته الخصيصة هما المراعبان في نقد الشعر، فقد أوضحت آنفا أن القواعد الأصلية في النقد هي التي تصطفي الظاهرات الجمالية لذاتها.

وهنا أوضح أن الطرافة والإبداع والابتكار من أجل ما يطمح إليه النقاد في اصطفاء الأعمال الشعرية.

ألا ترى أن عشاق الجمال توثبت أرواحهم لهذا البيت لبشار:

إن في بردي جسما ناحلا

لو توكأت عليه لانهدم

ولكن لوجاء شاعر معاصر وأخذ هذا المعنى لا على سبيل الاقتباس لازورت كل ذائقة جمالية، لأن رونق هذا المعنى قد استهلكه النظام و يشار والمتنبى وغيرهم.

وهذا الازرار دليل على الاحتفاء بالإبداع وقد قيل لكل جديد لذة.

ومن الخصائص الجمالية المشتركة بين الفنون الجميلة: أن الجميل مبعث رضى وارتياح ومصدر إيجاب شعوري شامل.

ولهذا قال دونت باركر: الفن تعبير عن اختيار شعوري ذي قيمة ذاتية بواسطة محسوسة رفيع التركيب قابل الاتصال بالنفس.

وتعني هذه الخصيصة افتراض وجود ذوق عام نسبي بين جماعة من الناس.

وهذه الخصيصة ظاهرة في الشعر فنحن نرى النماذج الرفيعة من الشعر تتردد في معظم كتب النقد والدراسات الأدبية وعلى جبهة الألسن في المسامرات والمجالس، فذلك أكبر دليل على وجود

ذوق عام نسي .

ومن خصائص الجمال الدهشة والإثارة .

يقول بودوان : الجميل هو موضوع اشتياقنا حين نتقلع عن اشتياقه نراجع أمامه متأملين مدهوشين .

وظاهرة الدهشة خصيصة بارزة في الشعر الفني الرفيع .

وتحصل الدهشة في الشعر لعوامل كثيرة يعز عليّ استيعابها ، ومن أبرز هذه العوامل لغة الإيحاء واللمحة ذلك أن التعبير المباشر أبعد ما يكون عن حظيرة الفن .

واليكم هذه النماذج :

إن للعيون الفاتنة سحرا ربما يعبر عنه بالتعبير المباشر فيقال :

إن العيون الفاتنة تؤلم القلب إن هي أقبلت أو أعرضت .

فهذا تعبير مباشر لا قيمة له في ميدان الجمال .

ولكن اسمعوا عكس ذلك قول الشاعر :

و يلاه إن نظرت وإن هي أعرضت وقع السهام ونزعهن أليم

بربكم هل سمعتم بأجل من هذه الصورة وأنتم تستحضرون في المخيلة مشهد الشاعر .

واليكم أمودجا آخر للدكتور الشاعر محمد عوض محمد هو قوله :

وكم سلعة كسدت سوقها وفي أرض مصر لها مطلب

فهذه تعبير مباشر لا قيمة له في ميدان الجمال الشعري ، ولكنه أصبح في قمة الجمال الفني حينما

عبر عن هذا المعنى إيحاء بثلاثة وعشرين بيتا على هذا النسق :

رو يبدأ أنحزن أم نظرب فهذي قصة شأنها أعجب

فتاة من الزنج تهوى الرجال وعنهما رجال الورى ترغب

قضت زهرة العمر تبغي الحليل فما جاءها خاطب يخطب

وقد صد عنها وولى الفرار شباب بني الزنج والأشيب

ونفّر منها بني جنسها محيلا كالح مرعب

وصوت ليس كصوت الكنار ولكنه البوم إذا تعب

وأنف مناخره كالجفان ذباب الملا حوله تلعب

ومن مشفر فوقه مشفر كمقربة فوقها عقرب

وإذ بنست من بني قومها وعزّ لها فيهم المطلب

أنت أرض مصر ملاذ الغريب وحيث لكل امرئ مهرب

وألقت عصاها وقالت هنا سأسعى لأدراك ما أرغب

وقد أعجبت بنظام الحجاب وما فيه من حكم تعجب

فقالست حمدتك رب الورى لأن الوجوه هنا نجيب

و يسدل كل النساء النقاب وإذا ما رقيب أتى يرقب

فلا يعلم الناس ما تحته أظبي من الغيد أم ثعلب ؟

وهل وجهها مشرق في النقاب (م) أم غيب فوقه غيب ؟

وهل ساقها فوقه جورب أم الجلد من طبعه جورب ؟

وما لا تراه عيون الأنعام فأنفسهم نحوه نجذب

وقد صدفت فرأها فتى وأقبل من خلفها يدأب

رأها فأعجبه قدها وقد يحرق القد أو يغلب

فقال لها : يا حياتي ارحي فتى صادق الحب لا يكذب

فكان السلام وكان الكلام وكان القران وما يعقب

وراجت بشاعتها واثنت ومجدبها ممزع مخضب

وكم سلعة كسدت سوقها وفي أرض مصر لها مطلب

ولأهمية الإيحاء في معيار الجمال حور الرمزيون الشعر من الخطابة والإلقاء إلى القراءة والتفكير .

فقولك مثلا : هذا خبث أبيض ، أو رذائل رائعة ، أو فلان مجرور القلب نحو غيداء لعوب وعلامة جره كسرة ظاهرة على محياه ، أو قول بودلير : أحب نار حمراء ، فكل هذه تعبيرات غير مباشرة تلج القلب دون استئذان .

و يدخل في الإيحاء التصوير بعبارات نابضة مفردة واحدة ككلمة (صعر) ترسم لنا لوحة لسحنة مترنح نفخ أبومرّة في خيشومه .

وقد أدرك سيد قطب رحمه الله روعة التصوير في كلمة ككلمة (زحزح) وغيرها من الكلمات التي تناولها بالدرس في كتابيه التصوير الفني في القرآن الكريم ومشاهد يوم القيامة .

ومن ظاهرات الدهشة في الشعر أن يبني الشاعر من الحبة قبة فيتناول مشاهد تافهة ويستوحي منها معنى رفيعا .

خذ مثال ذلك الفأس والشجرة فقد عبر بهما الدكتور الشاعر محمد عوض محمد تعبيراً غير مباشر عن النكران فقال :

كانت الفأس قطعة من حديد وحدها لا تطبق حزا وقطعا

فرأت دوحه فقالت هيبني يا لك الخير من فروعك فرعاً

ذوق عام نسبي .

ومن خصائص الجمال الدهشة والإثارة .

يقول بودوان: الجميل هو موضوع اشتياقنا حين ننقل عن اشتياقه نتراجع أمامه متأملين مدهوشين .

وظاهرة الدهشة خصيصة بارزة في الشعر الفني الرفيع .

وتحصل الدهشة في الشعر لعوامل كثيرة يعز عليّ استيعابها ، ومن أبرز هذه العوامل لغة الإيحاء واللمحة ذلك أن التعبير المباشر أبعد ما يكون عن حظيرة الفن .

واليكم هذه النماذج :

إن للعيون الفاتنة سحرار بما يعبر عنه بالتعبير المباشر فيقال :

إن العيون الفاتنة تؤلم القلب إن هي أقبلت أو أعرضت .

فهذا تعبير مباشر لا قيمة له في ميدان الجمال .

ولكن اسمعوا عكس ذلك قول الشاعر:

و يلاه إن نظرت وإن هي أعرضت وقع السهام ونزعهن أليم

بربكم هل سمعتم بأجل من هذه الصورة وأنتم تستحضرون في المخيلة مشهد الشاعر.

واليكم أمودجا آخر للدكتور الشاعر محمد عوض محمد هو قوله :

وكم سلعة كدت سوقها وفي أرض مصر لها مطلب

فهذه تعبير مباشر لا قيمة له في ميدان الجمال الشعري ، ولكنه أصبح في قمة الجمال الفني حينما عبر عن هذا المعنى إيحاء بثلاثة وعشرين بيتا على هذا النسق :

رويدا أنحزن أم نظرب
فتاة من الزنج تهوى الرجال
قضت زهرة العمر تبغي الخليل
وقد صد عنها وولى الفرار
ونفّر منها بني جنسها
وصوت ليس كهوت الكنار
وأنف مناخره كالجفان
ومن مشفر فوقه مشفر
وإذ بنسست من بني قومها
فهذي قصة شأنها أعجب
وعنها رجال الورى ترغب
فما جاءها خاطب يخطب
شباب بني الزنج والأشيب
محيا لها كالح مرعب
ولكنه اليوم إذا تععب
ذباب الملا حوله تلعب
كمقربة فوقها عترب
وعزّ لها فيهم المطلب

أنت أرض مصر ملاذ الغريب
وألقت عصاها وقالت هنا
وقد أعجبت بنظام الحجاب
فقالست حمدتك رب الورى
ويسدل كل النساء النقاب
فلا يعلم الناس ما تحته
وهل وجهها مشرق في النقاب
وهل ساقها فوقه جورب
وما لا تراه عيون الأنعام
وقد صدفت فرآها فتى
رأها فأعجبه قدها
فقال لها : يا حياتي ارحي
فكان السلام وكان الكلام
وراجت بشاعتها واثنت
وكم سلعة كدت سوقها
وحيث لكل امرئ مهرب
سأسمى لأدراك ما أرغب
وما فيه من حكم تعجب
لأن الوجوه هنا تجيب
إذا ما رقيب أتى يرقب
أظبي من الغيد أم تلعب ؟
(م) أم غيبه فوقه غيب ؟
أم الجلسد من طبعه جورب ؟
فأنفسهم نحسوه تجذب
وأقبل من خلفها يدأب
وقد يحرق القد أو يفلب
فتى صادق الحب لا يكذب
وكان القران وما يعقب
ومجدبها ممرع مخضب
وفي أرض مصر لها مطلب

ولأهمية الإيحاء في معيار الجمال حور الرمزيون الشعر من الخطابة والإلقاء إلى القراءة والتفكير .

فقولك مثلا : هذا خبث أبيض ، أو رذائل رائعة ، أو فلان مجرور القلب نحو غيداء لعوب وعلامة جره كسرة ظاهرة على محياه ، أو قول بودلير: احب نار حمراء ، فكل هذه تعبيرات غير مباشرة تلج القلب دون استئذان .

و يدخل في الإيحاء التصوير بعبارات نابضة مفردة واحدة ككلمة (صعر) ترسم لنا لوحة لScene مترنح نفخ أبومرّة في خيشومه .

وقد أدرك سيد قطب رحمه الله روعة التصوير في كلمة ككلمة (زحزح) وغيرها من الكلمات التي تناولها بالدرس في كتابيه التصوير الفني في القرآن الكريم ومشاهد يوم القيامة .

ومن ظاهرات الدهشة في الشعر أن يبني الشاعر من الحبة قبة فيتناول مشاهد تافهة و يستوحي منها معنى رفيعا .

خذ مثال ذلك الفأس والشجرة فقد عبر بهما الدكتور الشاعر محمد عوض محمد تعبيراً غير مباشر عن النكران فقال :

كانت الفأس قطعة من حديد
فرأت دوحه فقالت هيبني
وحدها لا تطيق حزا وقطعا
يا لك الخير من فروعك فرعاً

امنحني يدا تشدي بها (م)
فحبتهما فرعاً متينا وظنت
باتت الفأس بعدها ذات حول
وتناسب أنى لها ذلك الحول
إذ هوت نحوها بقسوة ذي غل
ضربت بها ضربات طالب ثأر
أزري فأزداد في البرية نفعا
أنها أحسنت بذلك صنعا
يصدع الصخر والجنادل صدعا
فجاءت لدوحة الأمس تسعى
وحقد كأنه حقد أفعى
فهوت للثرى فروعا وجدعا

ومن خصائص الجمال المشتركة بين الفنون الجميلة الوحدة والنظام .

وهذه الخصيصة أبرز ما تكون في الشعر لأن الشعر يشترط وحدات زمنية متناغمة تتمثل في الوزن .

والذين يلغون الوحدة الزمنية من الشعر يهدمون أفخر ركن جالي فيه .

ووحدة الموضوع قيمة جمالية راعاها الشعر القديم والحديث معا .

أما وحدة الموضوع في الشعر الحديث فأمر ظاهر لا يحتاج إلى تفسير .

أما في الشعر القديم فقد راعى الشاعر والناقد حسن التخلص للربط بين الموضوعات حتى يشعر القارئ أو المستمع أنه أمام موضوع واحد .

وراعيا براعة الاستهلال وحسن المطلع ليفتحا للقارئ أو السامع شعارا للموضوع واحد .

وراعيا حسن الختام ليشعر القارئ والسامع بالخلوص من قضية واحدة .

ومن ظاهرات الوحدة والنظام في الشعر الاحتفاء بتوافق الأجزاء ، فلقد عاب عشاق الجمال الفني على الشاعر قوله :

مات الخليفة أيها الثقلان فكأنما أفطرت في رمضان

فإفطار هذا البائس أمر لا يعني الناس ولا يساوي عندهم شيئا ، أما موت الخليفة فأمر جليل .

إذن لا تلاؤم بين هذين المعنيين ، ولهذا السبب عابوا على السموأل قوله :

فنحن كماء المزن ما في نصابنا

كهام ولا فينا يعد بخيل

لأن النصاب من عدة الليوث لا الغيوث ، ولو قال :

فنحن ليوث الحرب ما في نصابنا

كهام ولا فينا يعد بخيل

لكان المعنيان متلاحمين .

ومن ظاهرات الوحدة حسن التداعي للمعاني كما نجد في جمال التقفية إحدى فنون الديع ،

وكما نجد في تداعي الخواطر دون نشاز .

ومن ظاهرات الوحدة تناسب الذي قنن له البديعون في باب الإيجاز والإطناب .

أيها الأحباب : ليس بوسعي في هذه الومضات أن أستوعب خصائص الجمال ذات العلاقة بخصائص الشعر الجمالية ، ولكنني مشير إلى خصيصة واحدة تقال وعندي فيها وجهة نظر .

يقولون : من خصائص الجمال تنزهه عن الأهواء الشخصية ، فلا ينظر الرسام إلى ينبوع الماء نظرة الرجل العطشان ولا ينظر إلى اللوحة الجميلة نظرة جسد تمرقه الشهوة .

ذلك أننا في تأملنا للجمال نسمو على ذواتنا .

والعجب أن إمام الفلاسفة المتشائمين شوبنهاور قال بهذه الفكرة ، لأن الإرادة في صميم فلسفته شر ، فلما تعطلت إرادة الامتلاك أمام المنظر الجميل أصبح الجمال خيرا .

اسمعوا أيها الأحباب : هذا كلام فارغ لا يساوي عندي فلسفا واحدا .

وبرهاني على هذا التسخيف غير المترىث عدة أمور :

أولها : أن شيخي وشيخكم أبا محمد ابن حزم الظاهري قال يصف نفسه وهو في ترحاله المتتابع شرق الأندلس :

كأنما صيغ من رهو السحاب فلا

تزال ريح إلى الآفاق تدفعه

أترى أننا نقف مبهورين أمام جمال هذا البيت فحسب ؟

لا والله إنني لأحسد أبا محمد عليه وأتمنى امتلاكه وأن ينسب إلي هذا البيت كل ما ذكر .

وكل ما ذكره النقاد في مبحث الإشارة أحد أبواب السرقات الأدبية يؤكد أن عشاق الجمال يتمنون امتلاكه .

وثانيها : أننا في حالة التأمل لمنظر جميل ننشد اللذة الجمالية وحدها ولا يكون لنا في نفس الوقت مأرب إلى لذة أخرى .

فهذا الانغماس تعويض عن حب الامتلاك .

وثالثها : أن تمثيلهم نظرة اللوحة الجميلة بنظرة جسد فائن من باب الخلط بين الموضوعات ، ومعنى هذا الخلط أن أي منظر جالي إما أن يكون مجرد أعن أي قيمة غير قيمة الجمال كاللوحة وكالوردة الصناعية فهذه لا سبيل لامتلاكها بغير تأملها أو اقتنائها .

وإما أن يكون مصحوبا بقيمة أخرى كالوردة الطبيعية ذات العطور ففيها إلى جمالها منفعة العطر فإذا طمشتها اليد فليس سبب ذلك جمالها وإنما سبب ذلك شهوة الأنف .

أما حب تملك الجمال فيها فلا يعنى سوى الحرص على اقتنائها وصيانتها .

وقس على ذلك الفاتنة الحسناء إنما تعتصر بدافع الشهوة .

امنحني بدا تشدي بها (م)
فحبتهما فرعاً متيناً وظننت
باتت الفأس بعدها ذات حول
وتناسب أنى لها ذلك الحول
إذ هوت نحوها بقسوة ذي غل
ضربتها ضربات طالب ثأر
أزري فأرداد في البرية نفعاً
أنها أحسنت بذلك صنماً
يصعد الصخر والجنادل صدعاً
فجاءت لدوحة الأمس تسعى
وحقد كأنه حقد أفعى
فهوت للثرى فروعاً وجذعاً

ومن خصائص الجمال المشتركة بين الفنون الجميلة الوحدة والنظام .

وهذه الخصيصة أبرز ما تكون في الشعر لأن الشعر يشترط وحدات زمنية متناغمة تتمثل في الوزن .

والذين يلغون الوحدة الزمنية من الشعر يهدمون أفخر ركن جمالي فيه .

ووحدة الموضوع قيمة جمالية راعاها الشعر القديم والحديث معاً .

أما وحدة الموضوع في الشعر الحديث فأمر ظاهر لا يحتاج إلى تفسير .

أما في الشعر القديم فقد راعى الشاعر والناقد حسن التخلّص للربط بين الموضوعات حتى يشعر القارئ أو المستمع أنه أمام موضوع واحد .

وراعيا براءة الاستهلال وحسن المطلع ليفتحا للقارئ أو السامع شعارا للموضوع واحد .

وراعيا حسن الختام ليشعرا القارئ والسامع بالخلوص من قضية واحدة .

ومن ظاهرات الوحدة والنظام في الشعر الاحتفاء بتوافق الأجزاء ، فلقد عاب عشاق الجمال الفني على الشاعر قوله :

مات الخليفة أيها الثقلان فكأنما أفطرت في رمضان

فإفطار هذا البائس أمر لا يعني الناس ولا يساوي عندهم شيئا ، أما موت الخليفة فأمر جليل .

إذن لا تلاؤم بين هذين المعنيين ، ولهذا السبب عابوا على السموأل قوله :

فنحن كماء المزن ما في نصابنا

كهام ولا فينا يعد بخيل

لأن النصاب من عدة الليوث لا الغيوث ، ولو قال :

فنحن ليوث الحرب ما في نصابنا

كهام ولا فينا يعد بخيل

لكان المعنيان متلائمين .

ومن ظاهرات الوحدة حسن التداعي للمعاني كما نجد في جمال التقفية إحدى فنون الديع ،

وكما نجد في تداعي الخواطر دون نشاز .

ومن ظاهرات الوحدة تناسب الذي قنن له البديعون في باب الإيجاز والإطناب .

أيها الأحباب : ليس بوسعي في هذه الومضات أن أستوعب خصائص الجمال ذات العلاقة بخصائص الشعر الجمالية ، ولكنني مشير إلى خصيصة واحدة نقال وعندي فيها وجهة نظر .

يقولون : من خصائص الجمال تنزهه عن الأهواء الشخصية ، فلا ينظر الرسام إلى ينبوع الماء نظرة الرجل العطشان ولا ينظر إلى اللوحة الجميلة نظرة جسد تفرقه الشهوة .

ذلك أننا في تأملنا للجمال نسمو على ذواتنا .

والعجب أن إمام الفلاسفة المتشائمين شوبنهاور قال بهذه الفكرة ، لأن الإرادة في صميم فلسفته شر ، فلما تعطلت إرادة الامتلاك أمام المنظر الجميل أصبح الجمال خيرا .

اسمعوا أيها الأحباب : هذا كلام فارغ لا يساوي عندي فلسفا واحدا .

وبرهاني على هذا التسخيف غير المترىث عدة أمور :

أولها : أن شيخي وشيخكم أبا محمد ابن حزم الظاهري قال يصف نفسه وهو في ترحاله المتتابع شرق الأندلس :

كأنما صيغ من رهو السحاب فلا

تزال ريح إلى الآفاق تدفعه

أترى أننا نقف مبهورين أمام جمال هذا البيت فحسب ؟

لا والله إني لأحسد أبا محمد عليه وأتمنى امتلاكه وأن ينسب إلي هذا البيت كل ما ذكر .

وكل ما ذكره النقاد في مبحث الإشارة أحد أبواب السرقات الأدبية يؤكد أن عشاق الجمال يتمنون امتلاكه .

وثانيها : أننا في حالة التأمل لمنظر جميل ننشد اللذة الجمالية وحدها ولا يكون لنا في نفس الوقت مأرب إلى لذة أخرى .

فهذا الانغماس تعويض عن حب الامتلاك .

وثالثها : أن تمثيلهم نظرة اللوحة الجميلة بنظرة جسد فائن من باب الخلط بين الموضوعات ، ومعنى هذا الخلط أن أي منظر جمالي إما أن يكون مجرداً عن أي قيمة غير قيمة الجمال كاللوحة وكالوردة الصناعية فهذه لا سبيل لامتلاكها بغير تأملها أو اقتنائها .

وإما أن يكون مصحوباً بقيمة أخرى كالوردة الطبيعية ذات العطور ففيها إلى جمالها منفعة العطر فإذا طمشتها اليد فليس سبب ذلك جمالها وإنما سبب ذلك شهوة الأنف .

أما حب تملك الجمال فيها فلا يعني سوى الحرص على اقتنائها وصيانتها .

وقس على ذلك الفاتنة الحسنة إنما تعتصر بدافع الشهوة .

ولا يعني هذا أن عشاق الجمال لا يتمنون امتلاكه ، بل المؤكد أنهم يتمنون امتلاكه ولكن بتفسير آخر وهو أن يظل مصونا تحت مشاهدتهم .
ولحب الجمال يستعذبون الحرمان وهذا أمر فرغ من تفسيره العذريون .
وما لنا نذهب بعيدا وهذا عبدالله الفيصل —متع الله بحياته— يقول :
ولولا الحب للأعناق رق

ملككتك باليمين و باليساني

فهذا رجل لديه اليمين واليساني ، ومع هذا أثر العافية صيانة للجمال واستساراً لحبه .
واعلموا أيها السامعون أن عبدالله الفيصل رجل ذكي أراد بهذا البيت أن يمنعكم بأنه محروم وقد كابره الأستاذ الشاعر حسين سرحان بأبيات شعبية لا أحفظها ، والحق مع السرحان .

ورابعها : ما قاله جورج سانتيانا من أن تذوق اللوحة ليس هو الرغبة في شرائها . ومع هذا فالتذوق وثيق الصلة بهذه الرغبة بمحمد لها .
وخامسها : أن استمتاعنا بمنظر جميل نادر يثير فينا الرغبة إلى استعادة المتعة به وهذا تعويض عن حب التملك .

أيها الأحياء : لقد ذكرت شيئا من خصائص الجمال ، وربما توهم متوهم أن هذا تناقض مني ، لأنني ذكرت في صدر المحاضرة أن الجمال ذاتي لا موضوعي ، وأنه ليس له قواعد ولا مقاييس ، فكيف يصح لي بعد هذا أن أذكر خصائصه كأنه شيء موضوعي ؟
قال أبو عبد الرحمن : إن قولي بذاتية الجمال موافقة مني لأمانوئيل كانت عن قناعة دون تقليد ، وقد تولى كانت الإجابة عن هذا الاستشكال بقوله :

إن الفنان ينتج آثاراً فنية تنال إعجاب الجميع على غير قاعدة أو مثال يقلده ، بيد أن آثار الفنانين مقاييس حكم للآخرين .

وأزيد هذا الكلام تعميقاً فأقول :

إن الفنان ينتج فنه بتلقائية وحرية فإذا اتصل هذا الفن بالنفوس وابتهجت له فهو فن جميل ، ولا قاعدة لهذا الجمال إلا بهجة القلب .

وبدافع حب الاستطلاع نحاول أن نخبر سر هذا الفن الذي أحدث بهجة في قلوبنا ، فنلتفت أول ما نلتفت إلى فن الفنان نلتمس خصائصه لنتخذ منه قواعد للجمال ، ثم نلتفت إلى تلك المجموعة من الناس التي استحسنت ذلك الفن لتعرف مستوى تفكيرها وثقافتها وحضارتها ، ومن ثم نقول ذلك الفن ذو الخصائص المعينة جميل بالنسبة لهذا الصنف من الناس .

ونلتفت ثالثاً إلى الجو والمناخ الذي أصبح به ذلك الفن جميلاً .

وهذا بعينه معنى قول سانتيانا :

الجمال لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته .

أي أننا نفترض موضوعية الجمال .

فها هنا ثلاثة التفاتات :

الالتفات الأول : إلى خصائص الفن الجميل وقد بينت نماذج من هذه الخصائص .

الالتفات الثاني : إلى مستوى جماعة من الناس وسأذكر لكم طرفاً من ذلك ، فأقول :

إن الملاحظ أن الأطفال والبدائيين يستحسنون الألوان الزاهية المتعددة ، وهي خصيصة لاحظها ابن خلدون لدى السود في مجاهل إفريقيا .

كما نلاحظ أن البدائيين والأطفال يستحسنون الأصوات الصاخبة المزججة ، والسري في كل ذلك أن هذا الاستحسان آت عن حاسي السمع والبصر . وهاتان الحاستان تسميان بالحواس الدنيا ، وإنما تتذوقان أقل نصيب من الجمال لأنهما عادة في مؤخرة الوعي فتقدمان لنا أقل مقدار من الأفكار التي يمكن تحويلها إلى موضوعات .

وقيمة الجمال حينما تتناغم الحواس الظاهرة والباطنة والفكر والخيال أمام الموضوع ثم يتحول ذلك إلى بهجة في القلب .

و يبلغ الجمال قمته في إحساس المتذوق حينما تتنوع مشاهدته و يتسع أفق تفكيره و يترى حسه بثقافة عريضة .

والالتفات الثالث : رصد حالات الأجواء والظروف ، وهذا جانب مهم . وكمثال على ذلك أن العامل

الحرفي يشعر بجمال الصباح أكثر من شعوره بجمال العصر ، لأن الهواء النقي ينتعش في الصباح . وتجد بعكس ذلك فنانا كابن الفارض أو الشناوي أو الدكتور

إبراهيم ناجي يحس بجمال المساء أكثر من إحساسه بجمال الصباح ، ذلك أن المساء برىء من صخب الأضواء و يرتبط بذكرىات باعثة .

وثمة مثال آخر فيه بعض سذاجة وهو أن الفأرة في قسماتها أحمل من الفرد لو نظرنا إلى الجمال نظرة موضوعية .

ولكن نظرنا الذاتية تجعلنا نستقيح الفأرة لغازاتها ونأنس إلى الفرد لظرافته رغم قبحه ، وليس ذلك قولاً بالمنفعة في الجمال ، فقد أسلفت في صدر المحاضرة أن الجمال قيمة ذاتية ، ولقد نكت الذاتيون على دعاة المنفعة بطرح إلزامي شيق وضعه « زانوفان » على لسان سقراط فقال :

إن فم سقراط الواسع الغليظ أجل فم في الوجود لأنه أقدر على الأكل والتقييل ، وإنما مراعاة

ولا يعني هذا أن عشاق الجمال لا يتمنون امتلاكه ، بل المؤكد أنهم يتمنون امتلاكه ولكن بتفسير آخر وهو أن يظل مصونا تحت مشاهدتهم .
ولحب الجمال يستعذبون الحرمان وهذا أمر فرغ من تفسيره العذريون .
وما لنا نذهب بعيدا وهذا عبدالله الفيصل — متع الله بحياته — يقول :
ولولا الحب للأعناق رق

ملكك باليمين و باليمني

فهذا رجل لديه اليمين واليمني ، ومع هذا أثر العافية صيانة للجمال واستسارا لحيه .
واعلموا أيها السامعون أن عبدالله الفيصل رجل ذكي أراد بهذا البيت أن يقتنعكم بأنه محروم وقد كابره الأستاذ الشاعر حسين سرحان بأبيات شعبية لا أحفظها ، والحق مع السرحان .

ورابعها : ما قاله جورج سانتيانا من أن تذوق اللوحة ليس هو الرغبة في شرائها . ومع هذا فالتذوق وثيق الصلة بهذه الرغبة ممهد لها .
وخامسها : أن استمتاعنا بمنظر جميل نادر يثير فينا الرغبة إلى استعادة المتعة به وهذا تعويض عن حب التملك .

أيها الأحياء : لقد ذكرت شيئا من خصائص الجمال ، وربما توهم متوهم أن هذا تناقض مني ، لأنني ذكرت في صدر المحاضرة أن الجمال ذاتي لا موضوعي ، وأنه ليس له قواعد ولا مقاييس ، فكيف يصح لي بعد هذا أن أذكر خصائصه كأنه شيء موضوعي ؟

قال أبو عبد الرحمن : إن قولي بذاتية الجمال موافقة مني لأمانويل كانت عن قناعة دون تقليد ، وقد تولى كانت الإجابة عن هذا الاستشكال بقوله :

إن الفنان ينتج آثارا فنية تنال إعجاب الجميع على غير قاعدة أو مثال يقلده ، بيد أن آثار الفنانين مقاييس حكم للآخرين .

وأزيد هذا الكلام تعميقا فأقول :

إن الفنان ينتج فنه بتلقائية وحرية فإذا اتصل هذا الفن بالنفوس وابتهجت له فهوفن جميل . ولا قاعدة لهذا الجمال إلا بهجة القلب .

وبدافع حب الاستطلاع نحاول أن نخبر سر هذا الفن الذي أحدث بهجة في قلوبنا ، فنلتفت أول ما نلتفت إلى فن الفنان نلتمس خصائصه لنتخذ منه قواعد للجمال ، ثم نلتفت إلى تلك المجموعة من الناس التي استحسن ذلك الفن لنعرف مستوى تفكيرها وثقافتها وحضارتها ، ومن ثم نقول ذلك الفن ذو الخصائص المعينة جميل بالنسبة لهذا الصنف من الناس .

ونلتفت ثالثا إلى الجو والمناخ الذي أصبح به ذلك الفن جيلا .

وهذا بعينه معنى قول سانتيانا :

الجمال لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته .

أي أننا نفترض موضوعية الجمال .

فها هنا ثلاثة التفاتات :

الالتفات الأول : إلى خصائص الفن الجميل وقد بينت نماذج من هذه الخصائص .

الالتفات الثاني : إلى مستوى جماعة من الناس وسأذكر لكم طرفا من ذلك ، فأقول :

إن الملاحظ أن الأطفال والبدائيين يستحسنون الألوان الزاهية المتعددة ، وهي خصيصة لاحظها ابن خلدون لدى السود في مجاهل أفريقيا .

كما نلاحظ أن البدائيين والأطفال يستحسنون الأصوات الصاخبة المزعجة ، والسري في كل ذلك أن هذا الاستحسان آت عن حاسي السمع والبصر ، وهاتان الحاستان تسميان بالحواس الدنيا ، وإنما تتذوقان أقل نصيب من الجمال لأنهما عادة في مؤخرة الوعي فتقدمان لنا أقل مقدار من الأفكار التي يمكن تحويلها إلى موضوعات .

وقيمة الجمال حينما تتناغم الحواس الظاهرة والباطنة والفكر والخيال أمام الموضوع ثم يتحول ذلك إلى بهجة في القلب .

و يبلغ الجمال قمته في إحساس المتذوق حينما تتنوع مشاهدته ويتسع أفق تفكيره و يترقى حسه بثقافة عريضة .

والالتفات الثالث : رصد حالات الأجواء والظروف ، وهذا جانب مهم ، وكمثال على ذلك أن العامل

الحرفي يشعر بجمال الصباح أكثر من شعوره بجمال العصر ، لأن الهواء النقي ينتعش في الصباح . وتجد يعكس ذلك فنانا كابن الفارض أو التناوي أو الدكتور

إبراهيم ناجي يحس بجمال المساء أكثر من إحساسه بجمال الصباح ، ذلك أن المساء برىء من صخب الأضواء ويرتبط بذكريات ناعمة .

وثمة مثال آخر فيه بعض سذاجة وهو أن الفأرة في قسماتها أجمل من القرد لو نظرنا إلى الجمال نظرة موضوعية .

ولكن نظرنا الذاتية تجعلنا نستفيح الفأرة لغازاتها ونأنس إلى القرد لظرافته رغم قبحه ، وليس ذلك قولاً بالمنفعة في الجمال ، فقد أسلفت في صدر المحاضرة أن الجمال قيمة ذاتية ، ولقد نكت الذاتيون على دعاة المنفعة بطرح إلزامي شيق وضعه « زانوفان » على لسان سقراط فقال :

إن قم سقراط الواسع الغليظ أجمل فم في الوجود لأنه أقدر على الأكل والتقبيل ، وإنما مراعاة

الظرف في تذوق الجمال مراعاة لنشاط الإحساس دون تطلب قيمة غير قيمة الجمال .

ألا ترى أن المهذبين من الناس يشمئزون من تخلف الشرف والصدق والنظافة لا رغبة في منفعة أو اتقاء لمضرة، وإنما هو تذوق مباشر يعود إلى نشاط حسي حيوي .

ومن مراعاة الظروف والأجواء تحاشي الملل والسأم، ولهذا كان من خصائص الجمال الوحدة والنظام مع التنوع، فالتنوع يدفع الملل وللدباء أن ينوعوا في أوزان الشعر ما شاءوا دون أن يتفلسفوا من نظام الوحدة الزمنية .

وإذا آمنوا بأن لكل جديد لذة فلا ينسوا أن لكل قديم وحشة .

ومن خصائص الجمال التجانس مع الكثرة، فأضواء المدينة الخافتة المتعددة منعكسة على صفحة الماء أجمل من تألق نجم واحد في ليلة داجية، ولكن لدفع السأم والملل اشترطوا في التجانس منع التكرار للآثار الحادة البارزة لأنها لبروزها وتكرارها لا يمكن نسيانها، ومن ثم تكون مصدر ألم وإزعاج لأجهزة الإحساس يصيبها الإجهاد إذا شغلت كل وقتها بمؤثر واحد .

ولا ينبغي بعد هذا العرض أن يتسرع أحد الترائين فيستقبح أي فن جديد قبل أن يفهم أسرارها ويربي حسه بالقديم والجديد معا، وكل استهجان لا يصدر عن ذائقة مثقفة لا قيمة له .

أو لم يقل سانتيانا: إن السفوفية لن تفقد شيئا لو كان نصف الإنسانية يعانون الصمم .

ولكنها ستفقد الكثير لو لم يوجد بهوفن .

وفي الختام أيها الأحباب أتوقع أنكم ستقولون ما بال الظاهري ترك جد أهل الظاهر وعاد يتلمظ بالجمال؟ والجواب ميسور حفظكم الله فأقول: إن الإنسانية كلها من فقيها إلى أديبها بذلت من الجهود والعبقرية في سبيل تكريم الفن أكثر مما بذلته في سبيل الصناعة والحرب .

فإذا كان لدينا كتاب واحد في العسكرية فلدينا مليون كتاب في جاليات النواصي إذا عانق الخياما .

والناس — كل الناس — في إنتاجهم واختيارهم لسكنهم وأثاثهم وركوبهم وعدتهم لا يحفلون إلا بما يؤثر في حسهم الجمالي .

والحمد لله عودا وبدءا وأستغفر الله لي ولكم عما يكتبه الملكان الرقيبان الحفيظان (٣٥) .

نبذة عن المذهب الرمزي

تلتقي معجمات اللغة العربية على تعريف الرمز:

بأنه الإشارة إلى الشيء والإيماء إليه بأي شيء يفهم الشخص الذي يخطب بالرمز، كالإشارة بالعين هذا في مجال اللغة عموما .

وفي مجال الأدب العربي القديم وجدت أنماط من التعبير غير المباشر كقولك: رأيت أسدا ترمز إلى رجل شجاع، وككتاب كليل ودمنة فإنه تقويل للحيوانات يرمز به لواقع يجري في دنيا بني آدم .

فلأجل ما في تلك التعبيرات غير المباشرة من إشارة سميت رموزا أخذنا من المعنى اللغوي .

إلا أن المعنى الاصطلاحي أصبح أضيق من المعنى اللغوي، إذ الغمز بالعين تعبير مباشر بالعين، ولكنه غير مباشر باللغة، لأن المقصود دلت عليه العين مباشرة .

أما التعبير الأدبي غير المباشر فلم يدل فيه اللفظ على المقصود مباشرة، وإنما دل اللفظ بواسطة أمر خارجي يحكمه قانون العلاقات المجازية في الدراسات البلاغية .

فالتعبير الأدبي غير المباشر استخلاص للأفكار والمتاعر وتعبير عنها بأسلوب لا يدل عليها دلالة لغوية خالصة، والفرض من الأسلوب الرمزي في الأدب العربي القديم البرهنة على الأفكار والمشاعر من منطق الواقع دون إلغاء للدلالة اللغوية أو اكتفاء بها .

وتلك العلاقات والقرائن التي تتم الدلالة اللغوية أصبحت في حكم المعنى العرفي الاصطلاحي مفهومة عند عامة الأدباء فهي دلالة مفهومة مسبقا وفق قانون واضح .

والأسلوب الرمزي القديم يدل بالتقرير والتسمية والوصف، ولهذا فالرمز عموما تقرير للقضايا وتسجيل للإشارات وتنظيم لها لتصل إلى أفهام الآخرين .

ومن ثم عرفه كثيرون من الغربيين بأنه شيء ما يعني شيئا آخر مع عدم إغفال الدلالة اللغوية .

وإنما كان يعني شيئا آخر لعلاقة بينهما كمجرد الاقتران أو الاصطلاح أو التشابه العارض غير المقصود .

خذ مثال ذلك كلمة (عين) تدل دلالة لغوية مباشرة على حاسة البصر، وتدل دلالة لغوية مباشرة على الماء الجاري، والجاسوس، والزعيم، والمال .

الظرف في تذوق الجمال مراعاة لنشاط الإحساس دون تطلب قيمة غير قيمة الجمال .

ألا نرى أن المهذبين من الناس يشمئزون من تخلف الشرف والصدق والنظافة لا رغبة في منفعة أو اتقاء لمضرة، وإنما هو تذوق مباشر يعود إلى نشاط حسي حيوي .

ومن مراعاة الظروف والأجواء تحاشي الملل والسأم، ولهذا كان من خصائص الجمال الوحدة والنظام مع التنوع، فالتنوع يدفع الملل وللدباء أن ينوعوا في أوزان الشعر ما شاءوا دون أن ينفلتوا من نظام الوحدة الزمنية .

وإذا آمنوا بأن لكل جديد لغة فلا ينسوا أن لكل قديم وحشة .

ومن خصائص الجمال التجانس مع الكثرة، فأضواء المدينة الخافتة المتعددة منمكة على صفحة الماء أجل من تألق نجم واحد في ليلة داحية، ولكن لدفع السأم والملل اشترطوا في التجانس منع التكرار للآثار الحادة البارزة لأنها لبروزها وتكرارها لا يمكن نسيانها، ومن ثم تكون مصدر ألم وإزعاج لأجهزة الإحساس يصيبها الإجهاد إذا شغلت كل وقتها بمؤثر واحد .

ولا ينبغي بعد هذا العرض أن يتسرع أحد الترائين فيستقبح أي فن جديد قبل أن يفهم أسرارهِ ويربي حسه بالقديم والجديد معا، وكل استهجان لا يصدر عن ذائقة مثقفة لا قيمة له .

أو لم يقل سانتيانا: إن السفونية لن تفقد شيئا لو كان نصف الإنسانية يعانون الصمم .

ولكنها ستفقد الكثير لو لم يوجد تهوفن .

وفي الختام أيها الأحباب أتوقع أنكم ستقولون ما بال الظاهري ترك جد أهل الظاهر وعاد يتلمظ بالجمال؟ والجواب ميسور حفظكم الله فأقول: إن الإنسانية كلها من فقيها إلى أديبها بذلت من الجهود والعبقرية في سبيل تكريم الفن أكثر مما بذلته في سبيل الصناعة والحرب .

فإذا كان لدينا كتاب واحد في العسكرية فلدينا مليون كتاب في جاليات النواصي إذا عانق الخياما .

والناس — كل الناس — في إنتاجهم واختيارهم لسكنهم وأثاثهم وركوبهم وعدتهم لا يحفلون إلا بما يؤثر في حسهم الجمالي .

والحمد لله عودا وبدءا وأستغفر الله لي ولكم عما يكتبه الملكان الرقيبان الحفيظان (٣٥) .

نبذة عن المذهب الرمزي

تلتقي معجمات اللغة العربية على تعريف الرمز:

بأنه الإشارة إلى الشيء والإيماء إليه بأي شيء يفهم الشخص الذي خوطب بالرمز، كالإشارة بالعين هذا في مجال اللغة عموما .

وفي مجال الأدب العربي القديم وجدت أنماط من التعبير غير المباشر كقولك: رأيت أسدا ترمز إلى رجل شجاع، وككتاب كليل ودمنة فإنه تقويل للحيوانات يرمز به لواقع يجري في دنيا بني آدم .

فلأجل ما في تلك التعبيرات غير المباشرة من إشارة سميت رموزا أخذنا من المعنى اللغوي .

إلا أن المعنى الاصطلاحي أصبح أضيق من المعنى اللغوي، إذ العز بالعين تعبير مباشر بالعين، ولكنه غير مباشر باللغة، لأن المقصود دلت عليه العين مباشرة .

أما التعبير الأدبي غير المباشر فلم يدل فيه اللفظ على المقصود مباشرة، وإنما دل اللفظ بواسطة أمر خارجي يحكمه قانون العلاقات المجازية في الدراسات البلاغية .

فالتعبير الأدبي غير المباشر استخلاص للأفكار والمشاعر وتعبير عنها بأسلوب لا يدل عليها دلالة لغوية خالصة، والغرض من الأسلوب الرمزي في الأدب العربي القديم البرهنة على الأفكار والمشاعر من منطق الواقع دون إلغاء للدلالة اللغوية أو اكتفاء بها .

وتلك العلاقات والقرائن التي تتمم الدلالة اللغوية أصبحت في حكم المعنى العرفي الاصطلاحي مفهومه عند عامة الأدباء فهي دلالة مفهومة مسبقا وفق قانون واضح .

والأسلوب الرمزي القديم يدل بالتقرير والتسمية والوصف، ولهذا فالرمز عموما تقرير للقضايا وتسجيل للإشارات وتنظيم لها لتصل إلى أفهام الآخرين .

ومن ثم عرفه كثيرون من الغربيين بأنه شيء ما يعني شيئا آخر مع عدم إغفال الدلالة اللغوية .

وإنما كان يعني شيئا آخر لعلاقة بينهما كمجرد الاقتران أو الاصطلاح أو التشابه العارض غير المقصود .

خذ مثال ذلك كلمة (عين) تدل دلالة لغوية مباشرة على حاسة البصر، وتدل دلالة لغوية مباشرة على الماء الجاري، والجاسوس، والزعيم، والمال .

هذا هو المعنى العام للرمز في اللغة والاصطلاح القديم .

أما المعنى الاصطلاحي للرمز في الأدب الحديث — أعني المعنى الاصطلاحي الفني لمذهب أدبي حديث اسمه المذهب الرمزي — فمأخوذ من المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الأدبي القديم ، ولكنه يتميز عنهما بالتحلل من قيد أو الاستثمار لقيد ، إنه تعبير أدبي مباشر يوحى بالأفكار والمشاعر ويشيرها لدى الآخرين دون أن يسميها أو يصفها .

أي دون أن ينقلها عن طريق الدلالة الوضعية كما في المعنى اللغوي ، أو عن طريق الدلالة الاصطلاحية حسب قانون البلاغيين في شروط الاستعارة والتشبيه وضبط علاقات المجاز .

وقد يكون الرمز الحديث بالتشبيه ذي العلاقات المجازية القديمة بشرط أن يكون التشبيه قائما على أساس اكتشاف نوع من التشابه اكتشافا ذاتيا غير مقيد بعرف أو عادة .

ولهذا قال (بيفان) عن الرمز الفني الحديث :

إنه رمز إنشائي لم يتواضع عليه بعد ، ومثل له بمن ولد أعمى فإنك تصف له اللون القرمزي بصفير البوق .

والمعنى الرمزي الحديث في القصيدة يسميه (هنري برمون) بالمعنى السري ، لأنه يفيض أو يستقطر من الأبيات ، ولا يفهمه إلا شاعر أو شبهه ، وما عدا ذلك من معاني القصيدة فهو الأجزاء الكدرة ، لأنها مستمدة في الأصل من جزئيات الواقع ، ومن علاقات ذات دلالة سابقة .

وملاحظة (هنري برمون) مأخوذة من واقع الأعمال الأدبية الرمزية الحديثة ، كما يدل عليه معنى الرمز في اللغة اليونانية ، إذ هو بمعنى الحزر والتقدير .

ومن هذا الاستعراض نرى أن الرمزيين الحديثين ضيقوا على أنفسهم نطاق التعبير . وتعبيرهم ليس إشارة عامة ، ولكنه إشارة من اللغة وإشارتهم اللغوية غير مباشرة ، لأننا نبحث الرمز في الشعر ، واللغة وسيلة الشعر ، ولغة الشعر إيحائية .

فإشارتهم اللغوية غير مباشرة ، لأنها إيحاء لا مواضع .

فهل معنى هذا : أن الرمزيين الحديثين ضيقوا مجال التعبير فأصبحت مادة الأدب عندهم قديمة ؟ إنهم يدعون و يبرهنون على أن ما فعلوه توسيع لمجال التعبير .

إنهم بمذهبهم الرمزي يحاولون إرجاع الشعر إلى مصدر أعمق وأوسع من اللغة وبقية المحسوسات ، ويرون أن الشكل اللغوي — بدلالته الحقيقية والاصطلاحية — عاجز عن التعبير الأرحب الذي يريدونه .

إذن من حقنا أن نسأل :

كيف كانت اللغة عاجزة ؟

ثم نسأل :

كيف يتأتى لنا إرجاع الشعر إلى مصدر أعمق من اللغة والمحسوسات ؟

أما السؤال الأول فيجيبون عليه بقولهم :

إن الألفاظ قد فقدت التطابق المهود بينها وبين دلالتها : بمعنى أن دلالة اللفظ المفرد ودلالة تركيب المفردات في أسلوب إنشائي دلالتان محدودتان مفهوماتان مسبقا تدلان على مرادفات سابقة لمراداتنا المستحدثة .

قال (ديلكه) عن أي لفظ نقوله : (يجب أن يكون منطبقا على ما في نفوسنا تمام الانطباق لا كما كانت عليه هذه الأشياء فيما مضى) .

ويذهب إليوت إلى أن على الشاعر خوض بحار الكلمات في كل تجربة شعرية جديدة ، لأن كل مغامرة يعانها الشاعر مع الكلمات رهينة بظروفها وموضوعها بحيث تصبح بعد ذلك قليلة الجدوى بالنسبة له .

وربما كان هذا الجواب غير شاف وغير محدد لمفهوم معين ، ولكننا نستبين صحة دعواهم عن عجز اللغة إذا وجدنا في جوابهم عن السؤال الثاني مصادر تضيف إلى دلالة اللغة والحس .

والسؤال الثاني هو قولنا :

كيف يتأتى لنا إرجاع الشعر إلى مصدر أعمق من اللغة ؟

يقولون : إن اللغات إذا شاخت وعجزت عن التعبير تدفع الشعراء بالضرورة إلى خلق لغة في اللغة لتضيف إلى مدلولها .

وهذا معنى قولهم : إن الشاعر لا يخترع اللغة ، ولكنه كذلك لا يأخذها إطارا معدا للاستعمال .

ولهذا اتخذوا وسائل تضيف دلالات إلى دلالة اللغة والاصطلاح المسبق .

وتتلخص هذه الوسائل في التالي :

أولا : استيحاء اللفظ ذاته بغض النظر عن معناه اللغوي ، وذلك باستغلال دلالة الصوت .

قال مالارميه : تقوم الأصوات كما يقوم السياق الصوتي بكل العمل ، ولن تغدو معاني الكلمات حينئذ مركز الاهتمام فالشعور إذا وجد يستثيره السراب الكامن في الكلمات نفسها .

وحجتهم أن اللغة في مستواها اليومي تفتقر إلى التناسب الكامل وتتسم بتلقائية .

ولتحقيق التناسق الصوتي ضحوا بوجوه أخرى من التناسق المعدودة من جمال الأسلوب الإنشائي ، فجردوا السياق اللغوي من علاقاته التركيبية .

قال لانسون : لم يكن الرمزيون بصدد جمع الكلمات وفقا للمنطق لكي يحققوا معنى يستطيع

هذا هو المعنى العام للرمز في اللغة والاصطلاح القديم .

أما المعنى الاصطلاحي للرمز في الأدب الحديث — أعني المعنى الاصطلاحي الفني لمذهب أدبي حديث اسمه المذهب الرمزي — فمأخوذ من المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الأدبي القديم ، ولكنه يتميز عنهما بالتحلل من قيد أو الاستسار لقيد ، إنه تعبير أدبي مباشر يوحى بالأفكار والمشاغرو يثيرها لدى الآخرين دون أن يسميها أو يصفها .

أي دون أن ينقلها عن طريق الدلالة الوضعية كما في المعنى اللغوي ، أو عن طريق الدلالة الاصطلاحية حسب قانون البلاغيين في شروط الاستعارة والتشبيه وضبط علاقات المجاز .

وقد يكون الرمز الحديث بالتشبيه ذي العلاقات المجازية القديمة بشرط أن يكون التشبيه قائما على أساس اكتشاف نوع من التشابه اكتشافا ذاتيا غير مقيد بعرف أو عادة .

ولهذا قال (بيفان) عن الرمز الفني الحديث :

إنه رمز إنشائي لم يتواضع عليه بعد ، ومثل له بمن ولد أعمى فإنك تصف له اللون القرمزي بصفير البوق .

والمعنى الرمزي الحديث في القصيدة يسميه (هنري برعمون) بالمعنى السري ، لأنه يفيض أو يستقطر من الأبيات ، ولا يفهمه إلا شاعر أو شبهه ، وما عدا ذلك من معاني القصيدة فهو الأجزاء الكدرة ، لأنها مستمدة في الأصل من جزئيات الواقع ، ومن علاقات ذات دلالة سابقة .

وملاحظة (هنري برعمون) مأخوذة من واقع الأعمال الأدبية الرمزية الحديثة ، كما يدل عليه معنى الرمز في اللغة اليونانية ، إذ هو بمعنى الخزر والتقدير .

ومن هذا الاستعراض نرى أن الرمزيين الحديثين ضيقوا على أنفسهم نطاق التعبير . وتعبيرهم ليس إشارة عامة ، ولكنه إشارة من اللغة وإشارتهم اللغوية غير مباشرة ، لأننا نبحث الرمز في الشعر ، واللغة وسيلة الشعر ، ولغة الشعر إيحائية .

فإشارتهم اللغوية غير مباشرة ، لأنها إحاء لا مواضع .

فهل معنى هذا : أن الرمزيين الحديثين ضيقوا مجال التعبير فأصبحت مادة الأدب عندهم قديمة ؟ إنهم يدعون ويرهنون على أن ما فعلوه توسيع لمجال التعبير .

إنهم بمذهبهم الرمزي يحاولون إرجاع الشعر إلى مصدر أعمق وأوسع من اللغة وبقية المحسوسات ، ويرون أن الشكل اللغوي — بدلالته الحقيقية والاصطلاحية — عاجز عن التعبير الأرحب الذي يريدونه .

إذن من حقنا أن نسأل :

كيف كانت اللغة عاجزة ؟

ثم نسأل :

كيف يتأتى لنا إرجاع الشعر إلى مصدر أعمق من اللغة والمحسوسات ؟

أما السؤال الأول فيجيبون عليه بقولهم :

إن الألفاظ قد فقدت التطابق المهود بينها وبين دلالتها : بمعنى أن دلالة اللفظ المفرد ودلالة تركيب المفردات في أسلوب إنشائي دلالتان محدودتان مفهوماتان مسبقا تدلان على مرادفات سابقة لمراداتنا المستحدثة .

قال (ديلكه) عن أي لفظ نقوله : (يجب أن يكون منطبقا على ما في نفوسنا تمام الانطباق لا كما كانت عليه هذه الأشياء فيما مضى) .

ويذهب إليوت إلى أن على الشاعر خوض بحار الكلمات في كل تجربة شعرية جديدة ، لأن كل مغامرة بعانيها الشاعر مع الكلمات رهينة بظروفها وموضوعها بحيث تصبح بعد ذلك قليلة الجدوى بالنسبة له .

وربما كان هذا الجواب غير شاف وغير محدد لمفهوم معين ، ولكننا نستبين صحة دعواهم عن عجز اللغة إذا وجدنا في جوابهم عن السؤال الثاني مصادر تضيف إلى دلالة اللغة والحس .

والسؤال الثاني هو قولنا :

كيف يتأتى لنا إرجاع الشعر إلى مصدر أعمق من اللغة ؟

يقولون : إن اللغات إذا شاخت وعجزت عن التعبير تدفع الشعراء بالضرورة إلى خلق لغة في اللغة لتضيف إلى مدلولها .

وهذا معنى قولهم : إن الشاعر لا يخترع اللغة ، ولكنه كذلك لا يأخذها إطارا معدا للاستعمال .

ولهذا اتخذوا وسائل تضيف دلالات إلى دلالة اللغة والاصطلاح المسبق .

وتتلخص هذه الوسائل في التالي :

أولا : استيحاء اللفظ ذاته بغض النظر عن معناه اللغوي ، وذلك باستغلال دلالة الصوت .

قال مالارميه : تقوم الأصوات كما يقوم السياق الصوتي بكل العمل ، ولن تغدو معاني الكلمات حينئذ مركز الاهتمام فالشعور إذا وجد يستثيره السراب الكامن في الكلمات نفسها .

وحجتهم أن اللغة في مستواها اليومي تفتقر إلى التناسب الكامل وتتسم بتلقائية .

ولتحقيق التناسق الصوتي ضحوا بوجوه أخرى من التناسق الممدودة من جمال الأسلوب الإنشائي ، فجردوا السياق اللغوي من علاقاته التركيبية .

قال لانسون : لم يكن الرمزيون بصدد جمع الكلمات وفقا للمنطق لكي يحققوا معنى يستطيع

جميع الناس إدراكه، وإنما كانوا يجمعونها حسب الإحساس لكي يبرزوا خاطرا أدركه الشاعر وحده.

فالوحدة التي تربط بين الكلمات والجمل هي المواءمة الإيحائية الصوتية بين الألفاظ. وليست الدلالة المعنوية والدلالة الصوتية — كغيرها من الدلالات — توحى ولا تقرر، وتقتنص حالة مستقبلية، ولا ترصد حقيقة سالفة وهذه الدلالة الصوتية ذات شقين: دلالة الصوت الخارجي أو الموسيقى الخارجية المتمثلة في الأوزان والقوافي سواء أكان ذلك وفق المنهج العمودي، أو وفق الإضافات التجديدية في الأوزان والقوافي.

المهم أن تكون الموسيقى الخارجية ذات دلالة شعورية أو فكرية. إن هم الشاعر — كما يقول لانسون — العثور على النغمة الموسيقية المطابقة لكل خفقة من خفقات روحه، ولا يراد بذلك الخضوع لقواعد العروض التقليدية، فربما أكرهت الشاعر على تضخيم مشاعره أو إضعافها بغية مطابقة الأنماط العروضية الثابتة. إنما المراد الدلالة على المشاعر بإيقاعات وأنغام لا يشترط أن تكون خاضعة لنظام مسبق.

ثانيا: من الدلالة الصوتية: دلالة الموسيقى الداخلية، وهم يستغلون هذه الدلالة من شتى وجوهها. ففي القراءة إحياء النطق في علو الصوت أو خفضه، وطوله أو قصره، وقوته أو ضعفه. والدلالة الصوتية للفظ يمكن أن تتم وفق دراسة واعية لا يتخونها النطق، ففعل مثل (نفخ) يدل بمعناه على نفس منظم تدفقه الشفتان، ولكنه بلفظه يدل على المضي والنفاذ، ذلك أن دارسا لغويا ممتازا كالزحشري قرر أن الفعل المبدوء بنون وفاء يدل على المضي والنفاذ، كما أن فيلسوفا ذكيا كابن سينا قرر أن للحروف دلالات على ظاهرات طبيعية كالشين تدل على نشيش الرطوبات، وعلى نفوذ الرطوبات في أجسام يابسة بقوة. ولقد تعمق ابن جني في دراسة الدلالة الصوتية للحروف لاسيما في كتابه سر صناعة الاعراب.

ثالثا: استيحاء الشكل في القراءة بكتابته هندسية، وهم بهذا الشكل الهندسي يدعون إلى تلقي القصيدة على أساس ترتيب الأحرف والكلمات ومقدار حجم الحرف ومقدار مسافة الفراغ بين الحروف أو الكلمات. وهذه الدلالة الشكلية ليست جديدة، فالرسم الإملائي حدد ذلك، وإنما الجديد أن هذه الدلالة الشكلية ليست مأخوذة من دلالة الألفاظ المعنوية، وإنما هي مأخوذة من إحساس الشاعر.

رابعا: استغلال التشبيه الذي يدركه الحس الباطن بالذات في إثراء دلالة اللغة. ألا ترى أنك تقول جيد ليلي كجيد الغزال، وصوت فلانة كمواء القط، فهنا تشبيهان أدركتهما حاستا البصر والسمع من الحواس الظاهرة. بيد أن الرمزيين اعتمدوا على تشبيهات يدركها الحس الباطن وهو القلب.

وهذا النوع الجديد من التشبيه يسمونه بتراسل الحواس بأن يوصف المسموع بالمشعوم والمنظور بالمشعوم.. إلخ.

فإن قام هذا التشبيه الجديد على استيحاء دلالة الصوت فإنهم يسمونه بالأصوات الملونة. فربما وصفوا الصوت المسموع بالحمرة المنظورة، ذلك أن بعض الأصوات تثير في النفس ما يشبه معنى الحمرة كضحكة شفاه فاتنة ساعة الغضب أو النسوة العارمة. ومثل ذلك قول عبدالرحمن شكري:

رب لحن كأنه المنظر الغضبي بيت الآمال والأوطارا

فقد وصف اللحن المسموع بالغضاضة المنظورة، لأن ما يشبه اللحن المسموع معنى يشبه المعنى الذي يشبهه في النفس منظر غرض، ولهذا قالوا: الأشياء توجد داخل نفوسنا، فليست وظيفة الشعر تصوير الأشياء تصويرا حسيا جامدا كما نأخذ من دلالة اللغة التقريرية، بل وظيفته الإيحاء بشعورنا إلى مشاعر الآخرين.

و يدخل في نطاق التراسل تشبيه المعنويات من حسيات ووجدانيات كنشيه السكون بأنه مقمر، وتشبيه الضوء بأنه يبكي.

ولهذا قانون في علم النفس التحليلي يسمى بالتداعي الطليق، ومن خلال ريادة الرمزيين تقرر تشبيهات لا تخرج عن كونها اصطلاحية كالسماء الزرقاء، والفجر، وأنهاار الجليد، فهذه رموز انتزعوها من الطبيعة لتوحى بصفاء بالغ.

هذه وسائل الإيحاء التي يتميز بها المذهب الرمزي الحديث.

ولما كانت هذه الوسائل دقيقة تعتمد على مهارة خاصة كانوا — لأجل ذلك — يعتمدون على الصنعة والعمل ومعاودة العمل.

والرمزية في الأدب الحديث ذات وجهين:

رمزية في التعبير، ورمزية موضوعية.

فمن نماذج رمزية التعبير قول علي الجارم:

أسوان تعرفه إذا اختلط الدجي بالنسرة السوداء في أناته

فقد خلج على الصوت ما هو من سمات الألوان.

ومن نماذج الرمز الموضوعي قصيدة (سلة ليمون) للشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي يقول فيها:

سلة ليمون غادرت القرية في الفجر.

كانت حتى هذا الوقت الملعون.

جميع الناس إدراكه، وإنما كانوا يجمعونها حسب الإحساس لكي يبرزوا خاطرا أدركه الشاعر وحده.

فالوحدة التي تربط بين الكلمات والجمل هي المواءمة الإيحائية الصوتية بين الألفاظ . وليست الدلالة المعنوية والدلالة الصوتية — كغيرها من الدلالات — نوحى ولا تقرر، وتقتنص حالة مستقبلة، ولا ترصد حقيقة سالفة وهذه الدلالة الصوتية ذات شقين : دلالة الصوت الخارجي أو الموسيقى الخارجية المتمثلة في الأوزان والقوافي سواء أكان ذلك وفق المنهج العمودي، أو وفق الإضافات التجديدية في الأوزان والقوافي .

المهم أن تكون الموسيقى الخارجية ذات دلالة شعورية أو فكرية . إن هم الشاعر — كما يقول لانسون — العثور على النغمة الموسيقية المطابقة لكل خفقة من خفقات روحه، ولا يراد بذلك الحفوض لقواعد العروض التقليدية، فربما أكرهت الشاعر على تضخيم مشاعره أو إضعافها بغية مطابقة الأنماط العروضية الثابتة . إنما المراد الدلالة على المشاعر بإيقاعات وأنغام لا يشترط أن تكون خاضعة لنظام مسبق .

ثانياً : من الدلالة الصوتية : دلالة الموسيقى الداخلية، وهم يستغلون هذه الدلالة من شتى وجوها . ففي القراءة إحياء النطق في علو الصوت أو خفضه، وطوله أو قصره، وقوته أو ضعفه . والدلالة الصوتية للفظ يمكن أن تتم وفق دراسة واعية لا يخونها النطق، ففعل مثل (نفخ) يدل بمعناه على نفس منظم تدفقه الشفتان، ولكنه بلفظه يدل على المضي والنفاذ، ذلك أن دارساً لغوياً ممتازاً كالزخري قرر أن الفعل المبدوء بنون وفاء يدل على المضي والنفاذ، كما أن فيلسوفاً ذكياً كابن سينا قرر أن للحروف دلالات على ظاهرات طبيعية كالشين تدل على نشيش الرطوبات، وعلى نفوذ الرطوبات في أجسام يابسة بقوة . ولقد تعمق ابن جني في دراسة الدلالة الصوتية للحروف لاسيما في كتابه سر صناعة الاعراب .

ثالثاً : استيحاء الشكل في القراءة بكتابه هندسية، وهم بهذا الشكل الهندسي يدعون إلى تلقي القصيدة على أساس ترتيب الأحرف والكلمات ومقدار حجم الحرف ومقدار مسافة الفراغ بين الحروف أو الكلمات . وهذه الدلالة الشكلية ليست جديدة، فالرسم الإملائي حدد ذلك، وإنما الجديد أن هذه الدلالة الشكلية ليست مأخوذة من دلالة الألفاظ المعنوية، وإنما هي مأخوذة من إحساس الشاعر .

رابعاً : استغلال التشبيه الذي يدركه الحس الباطن بالذات في إثراء دلالة اللغة . ألا ترى أنك تقول جيد ليلى كجيد الغزال، وصوت فلانة كمواء القط، فهنا تشبيهان أدركتهما حاستا البصر والسمع من الحواس الظاهرة . بيد أن الرمزيين اعتمدوا على تشبيهات يدركها الحس الباطن وهو القلب .

وهذا النوع الجديد من التشبيه يسمونه بتراسل الحواس بأن يوصف المسموع بالمسموع والمنظور بالمسموع .. إلخ .

فإن قام هذا التشبيه الجديد على استيحاء دلالة الصوت فإنهم يسمونه بالأصوات الملونة . فربما وصفوا الصوت المسموع بالحمرة المنظورة، ذلك أن بعض الأصوات تثير في النفس ما يشير معنى الحمرة كضحكة شفاه فاتنة ساعة الغضب أو النشوة العارمة . ومثل ذلك قول عبد الرحمن شكري :

رب لحن كأنه المنظر الغضيب بيت الآمال والأوطار

فقد وصف اللحن المسموع بالفضاضة المنظورة، لأن ما يشير اللحن المسموع معنى يشبه المعنى الذي يشير في النفس منظر غرض، ولهذا قالوا : الأشياء توجد داخل نفوسنا، فليست وظيفة الشعر تصوير الأشياء تصويراً حسيّاً جامداً كما نأخذ من دلالة اللغة التقريرية، بل وظيفته الإيحاء بشعورنا إلى مشاعر الآخرين .

و يدخل في نطاق التراسل تشبيه المعنويات من حسيات ووجدانيات كشبيه السكون بأنه مقمر، وتشبيه الضوء بأنه يبكي .

ولهذا قانون في علم النفس التحليلي يسمى بالتداعي الطليق، ومن خلال ريادة الرمزيين تقرر تشبيهات لا تخرج عن كونها اصطلاحية كالسماء الزرقاء، والفجر، وأنهار الجليل، فهذه رموز انتزعوها من الطبيعة لتوحي بصفاء بالغ .

هذه وسائل الإيحاء التي يتميز بها المذهب الرمزي الحديث .

ولما كانت هذه الوسائل دقيقة تعتمد على مهارة خاصة كانوا — لأجل ذلك — يعتمدون على الصنعة والعمل ومعاودة العمل .

والرمزية في الأدب الحديث ذات وجهين :

رمزية في التعبير، ورمزية موضوعية .

فمن نماذج رمزية التعبير قول علي الجارم :

أسوان تعرفه إذا اختلط الدجي بالنسبة السوداء في أناته

فقد خلغ على الصوت ما هو من سمات الألوان .

ومن نماذج الرمز الموضوعي قصيدة (سلة ليمون) للشاعر أحمد عبد المعطي حجازي يقول فيها :

سلة ليمون غادرت القرية في الفجر .

كانت حتى هذا الوقت الملعون .

خضراء مندأة بالطل .
سابعة في أمواج الظل .
كانت في غفوتها الخضراء عروس الطير .
أواه .

من روعها .
أي يد جاءت قطفتها هذا الفجر .
حلتها في غيش الإصباح شوارع مختنقات مزدحات .
أقدام لا تتوقف .. سيارات .

تمشي بحريق البنزين .
مسكين يا ليمون .

لا أحد يشمك يا ليمون .

والشمس تجفف ظلك يا ليمون .

والولد الأسمر يجري لا يلحق بالسيارات .

عشرون بقرش .

بالقرش الواحد عشرون !

لقد وقعت عين الشاعر على سلة ليمون في يد صبي محزون الصوت يستجدي نظرات المارة إلى
بضاعته الكاسدة .

فكانت هذه الأبيات رثاء لليمونة .

هذه هي الدلالة الواقعية الضيقة، أما المعنى السري الرمزي فهو أن الليمونة هي الشاعر نفسه
يرثي نفسه، لأن المدينة ضغطت عليه بأصابع لا ترحم، وليل لا ينام، وطرقات قيعانها من نار.

الخيال العربي

يرمي بعض نقاد الأفرنج الشعر العربي القديم بعقم في الخيال . ولقد عكفت مدة أتبع ما تحفل
به المصادر من عيون الشعر القديم كالمفضليات والجمهرات وكتب الأماشي والحماسة، فوجدت
صوراً ولوحات تشهد على أن للعرب خيالاً خصيباً جواباً، وأتجمعت عند هذا الاتهام أستظهر بواعثه،
فبدت لي أمور ثلاثة:

أولها: أن هؤلاء الأفرنج ناذرون أنفسهم لجحد مآثرنا تارة، والافتراء عليها تارة أخرى .
وثانيها: أن شعراء العربية الخالص لا يحتفون بالأساطير الخرافية وإن وحدت مسحات من هذا
اللون، فإنها لا تقاس بالأساطير عند اليونانيين .
وثالثها: أن الأخيلة العربية في الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام مدفونة في متون اللغة . فلا
يلمحها الناقد حتى يكون له جلد، وتكون عنده أناة في التنقيب عن معاني المفردات في
بطون المعاجم واستخلاص المعنى من تراكيب الألفاظ .

فهذه العوامل الثلاثة — فيما يظهر لي — هي بواعث الافتراء على العرب بأنهم ضعيفو الخيال .
ولتقرير الحق في هذه المسألة أحب أن ينتبه كل ناقد يذهب مذهب الأفرنج في هذه المثلة إلى
أمرين متمايزين فلا يخلط بينهما:

أولهما: وجود الخيال أو عدمه وقوته أو ضعفه لدى العرب .

وثانيهما: الشكل الذي تقمصه خيالهم .

فأما وجود الخيال لديهم وقوته فأمر تشهد به عيون السمر المحفوظة عنهم، وأما شكله فقد ظهر في
صورتين:

إحداها: الصور التشبيهية، وكلما استجدت صورة فعمل الخيال فيها أقوى، ولا تعرجن على
مازعمه الدكتور شوقي ضيف من (استغناء التشبيه عن بعد الخيال وعمق التصوير) لأن
الصور التشبيهية لا ترتفع إلى قمة العمل الأدبي إلا بمقدار ما يدفعها من قوة الخيال
وإشعاعه . ألا ترى أن تشبيه الباقية في سرعتها بالقطة أمر معقول لا تنفضه حجة ولكنها

خضراء مندأة بالطل .
سابعة في أمواج الظل .
كانت في غفوتها الخضراء عروس الطير .
أواه .

من روعها .
أي يد جاءت قطفتها هذا الفجر .
حلتها في غيش الإصباح شوارع مختنقات مزدحات .
أقدام لا تتوقف .. سيارات .
تمشي بحريق البنزين .
مسكين يا ليمون .
لا أحد يشمك يا ليمون .

والشمس تجفف تلك يا ليمون .
والولد الأسمر يجري لا يلحق بالسيارات .
عشرون بقرش .
بالقرش الواحد عشرون !

لقد وقعت عين الشاعر على سلة ليمون في يد صبي محزون الصوت يستجدي نظرات المارة إلى
بضاعته الكاسدة .

فكانت هذه الأبيات رثاء لليمونة .

هذه هي الدلالة الواقعية الضيقة، أما المعنى السري الرمزي فهو أن الليمونة هي الشاعر نفسه
يرثي نفسه، لأن المدينة ضغطت عليه بأصابع لا ترحم، وليل لا ينام، وطرقات قيعانها من نار.

الخيال العربي

يرمي بعض نقاد الأفرنج الشعر العربي القديم بعقم في الخيال . ولقد عكفت مدة أتبع ما تحفل
به المصادر من عيون الشعر القديم كالمفضليات والجمهرات وكتب الأمازي والحمامة، فوجدت
صوراً ولوحات تشهد على أن للعرب خيالاً خصيباً جواباً، وأتجملت عند هذا الاتهام أستظهر بواعثه،
فهدت لي أمور ثلاثة :

أولها : أن هؤلاء الأفرنج ناذرون أنفسهم لجحد مآثرنا تارة، والافتراء عليها تارة أخرى .
وثانيها : أن شعراء العربية الخالص لا يحتفون بالأساطير الخرافية وإن وجدت مسحاب من هذا
اللون، فإنها لا تقاس بالأساطير عند اليونانيين .
وثالثها : أن الأخيلة العربية في الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام مدفونة في متون البعة، فلا
يلمحها الناقد حتى يكون له جلد، وتكون عنده أناة في التنقيب عن معاني المفردات في
بطون المعاجم واستخلاص المعنى من تراكييب الألفاظ .

فهذه العوامل الثلاثة — فيما يظهر لي — هي بواعث الافتراء على العرب بأنهم ضعيفو الخيال .
ولتقرير الحق في هذه المسألة أحب أن ينتبه كل ناقد يذهب مذهب الأفرنج في هذه الملتبة إلى
أمرين متمايزين فلا يخلط بينهما :

أولهما : وجود الخيال أو عدمه وقوته أو ضعفه لدى العرب .
وثانيهما : الشكل الذي تقمصه خيالهم .

فأما وجود الخيال لديهم وقوته فأمر تشهد به عيون الشعر المحفوظة عنهم، وأما شكله فقد ظهر في
صورتين :

إحداهما : الصور التشبيهية، وكلما استجذبت صورة فعمل الخيال فيها أقوى، ولا تمرجن على
مازعمه الدكتور شوقي ضيف من (استغناء التشبيه عن بعد الخيال وعمق التصوير) لأن
الصور التشبيهية لا ترتفع إلى قمة العمل الأدبي إلا بمقدار ما يدفعها من قوة الخيال
واشعاعه . ألا ترى أن تشبيه الناقة في سرعتها بالقطة أمر معقول لا تنقصه حجة ولكنها

عندهم ، وغاية ما في الأمر أن الخيال تقتصر شكلا دون شكل ، وإذن فلا يصح لناقد الأفرنج أن يرمي العرب بعقم الخيال ، ولا محارجة عليه في تحديد نوع الخيال عندهم .

صورة ميتة لا عمل فيها للخيال ، لأن الشاعر يتلقى هذه الصورة تلقيا مكرورا ؟ ولكن قيس بن الخطيم لما شبه مسامير الدروع بعيون الجنادب أحيا الصورة بخياله الجواب ، ولا تقولن : إن مسامير الدروع وعيون الجنادب أمور محسوسة وأنها متشابهان ، وكلما كان التشابه أتم كان عمل الخيال أضعف ، لا تقولن هذا لأنك تعرف سلفا أن الشاعر غير مطالب بغير ما تلمحه مخيلته من صور أحسها بحواسه الظاهرة كالمبصرات ، أو بحسه الباطن كاللذة والألم ، وأنه إن طوب بغير ذلك فلا يستطيع أن يكتسب صوراً لم يكن لها رصيد من حسه ، لأنه نافذته إلى المعرفة . وما من شك أن تشبيه المسامير بعيون الجنادب أمر بديهي ، وإنما الذي جعله بادها مخيلة الشاعر فقط ، أما قبل أن يلمح الشاعر عيون الجنادب ويحضرها بجانب مسامير الدروع فهي مطلب عزيز المنال . فالفضل لخيال قيس بن الخطيم الذي غاص على هذا المعنى البعيد . أما بداهته في النهاية فشاهد آخر على قوته فأى خيال يجعل المعنى البعيد بديها لولا خصوبته وتأتيه ؟

ثانيهما : أما الصورة الثانية التي تقيسها الخيال في شعر العرب فهي تلك اللوحات التي ترسمها ريشة الشاعر العربي القديم لا بصورة تشبيهية فيها مشبه ومشبه به ، وإنما باستقراء جزئيات المعاني بحيث لا تشذ جزئية يمكن أن تستغني عنها اللوحة ، أو قل فلا تشذ جزئية يمكن أن يستغني عنها موضوع الحديث ، وإن استقراء المعاني والجزئيات لموضوع ما أمر لا يقدر عليه إلا الخيال البعيد ، فأنت تعلم أن القطاة سريعة العدو ، ولكنها إذا كانت على جفاجف كانت أسرع مما لو كانت على أرض رخوة رملية ، فإذا كان لها بيض على حزم مرتفع أنصب إلى منعطف الوادي وهي تلمحه وتريد تداركه فإنها تأتي بأقصى ما لديها من سرعة ، فاستحضار سرعة القطاة في عدوها ، ثم وصف منطلقها بأنه جفا جف غليظة ، ثم الإشارة إلى أن بواعث عدوها لتدارك بيضها حتى لا ينصب ، مع معرفتنا بسرعة البيض في انصبابه : كلها امدادات تؤلف لوحة ليس فيها تشبيه شيء بشيء وإنما هي ملاحقة أوصاف ، ولكنها لوحة لا يستطيع أن يرسمها إلا من كان له خيال خصيب يملئ عليه رسومها .

والأمر الذي بلوته من الشعر القديم أنه خلا من التصورات الوهمية كتشبيه الهلال بزورق من فضة مثقل بحمولة عنبر .

كما أن الشعر القديم — لعدم احتفائه بوحدة الموضوع في القصيدة — تقل فيه اللوحات إلا ما يستطرد فيه الشاعر عرضاً ، كرسم مشهد لحمار وحشي وأتان يجتلبها صياد في منعطف أو تضري عليها كلاب أو تطردا خيل .

ومن اليقين أن وحدة الموضوع في القصيدة والإلحاح على جزئياته عمل خيالي ، بيد أن خلو الشعر العربي القديم من التصورات الوهمية وعدم احتفائه بوحدة الموضوع في القصيدة لا يعني عقم الخيال

عندهم ، وغاية ما في الأمر أن الخيال تقتصر شكلا دون شكل ، وإذن فلا يصح لناقد الأفرنج أن يرمي العرب بعظم الخيال ، ولا محارجة عليه في تحديد نوع الخيال عندهم .

صورة ميتة لا عمل فيها للخيال ، لأن الشاعر يتلقى هذه الصورة تلقيا مكرورا ؟ ولكن قيس بن الخطيم لما شبه مسامير الدروع بعيون الجنادب أحيا الصورة بخياله الجواب ، ولا تقولن : إن مسامير الدروع وعيون الجنادب أمور محسوسة وأنها متشابهان ، وكلما كان التشابه أتم كان عمل الخيال أضعف ، لا تقولن هذا لأنك تعرف سلفا أن الشاعر غير مطالب بغير ما تلمحه تخيلته من صور أحسها بحواسه الظاهرة كالمبصرات ، أو بحسه الباطن كاللذة والألم ، وأنه إن طوّل بغير ذلك فلا يستطيع أن يكتسب صورة لم يكن لها رصيد من حسه ، لأنه نافذته إلى المعرفة . وما من شك أن تشبيه المسامير بعيون الجنادب أمر بديهي ، وإنما الذي جعله بآداها مخيلة الشاعر فقط ، أما قبل أن يلمح الشاعر عيون الجنادب ويحضرها بجانب مسامير الدروع فهي مطلب عزيز المنال . فالفضل لخيال قيس بن الخطيم الذي غاص على هذا المعنى البعيد . أما بداهته في النهاية فشاهد آخر على قوته فأى خيال يجعل المعنى البعيد بديها لولا خصوصيته وتأتية ؟

ثانيهما : أما الصورة الثانية التي تقتصرها الخيال في شعر العرب فهي تلك اللوحات التي ترسمها ريشة الشاعر العربي القديم لا بصورة تشبيهية فيها مشبه ومشبه به ، وإنما باستقراء جزئيات المعاني بحيث لا تشذ جزئية يمكن أن تستغني عنها اللوحة ، أو قل فلا تشذ جزئية يمكن أن يستغني عنها موضوع الحديث ، وإن استقراء المعاني والجزئيات لموضوع ما أمر لا يقدر عليه إلا الخيال البعيد ، فأنت تعلم أن القطاة سريعة العدو ، ولكنها إذا كانت على جفاجف كانت أسرع مما لو كانت على أرض رخوة رملية ، فإذا كان لها بيض على حزم مرتفع أنصب إلى منعطف الوادي وهي تلمحه وتريد تداركه فإنها تأتي بأقصى ما لديها من سرعة ، فاستحضار سرعة القطاة في عدوها ، ثم وصف منطلقها بأنه جفا جف غليظة ، ثم الإشارة إلى أن بواعث عدوها لتدارك بيضها حتى لا ينصب ، مع معرفتنا بسرعة البيض في انصبابه : كلها امدادات تؤلف لوحة ليس فيها تشبيه شيء بشيء وإنما هي ملاحقة أوصاف ، ولكنها لوحة لا يستطيع أن يرسمها إلا من كان له خيال خصيب يملئ عليه رسومها .

والأمر الذي بلوته من الشعر القديم أنه خلا من التصورات الوهمية كتشبيه الهلال بزورق من فضة مثقل بحمولة عنبر .

كما أن الشعر القديم — لعدم احتفائه بوحدة الموضوع في القصيدة — تقل فيه اللوحات إلا ما يستطرد فيه الشاعر عرضا ، كرسم مشهد لحمار وحشي وأتان يختلها صياد في منعطف أو تضري عليها كلاب أو تطردا خيل .

ومن اليقين أن وحدة الموضوع في القصيدة والإلحاح على جزئياته عمل خيالي ، بيد أن خلو الشعر العربي القديم من التصورات الوهمية وعدم احتفائه بوحدة الموضوع في القصيدة لا يعني عقم الخيال

إضافة الخيال

إن من حرمهم الله (الحاسة الفنية) يستهينون بقدرة الخيال على افتضاض أبعاد المعاني، والإقناع بأيسر طريق — بما يسميه المنطقيون بالبرهان التخيلي — فيقول هؤلاء المحرومون: تقرر عند أهل اللغة أن المفردة اللفظية مرتبطة بالفكر، فإذا توفرت لدى الأديب الثروة اللغوية وصحت تجربته الشعرية، عبر عنها من تلك الثروة باللفظ المؤدي، فلا حاجة إلى الخيال.

وإني لافت انتباههم إلى أن وضع اللفظة لمضمونها ليس من عمل عقل الأديب ولا من عمل خياله، فهو أمر قد كفيه وزود به.

ألا ترى أن الإنسان يفعل بالشيء وتصح تجربته الشعرية له وتتوفر لديه المفردات اللغوية فلا تغنيه شيئاً حتى يكون له عقل لا قِط (إن أردنا عمله عقلياً علمياً) أو خيال جواب (إن أردنا عمله أدبياً فنياً).

فالعقل أو الخيال يهدي إلى المعنى المنطبق على ما لديه من تجربة شعرية — إما بالتعقل وإما بالتخيل — فلا يفتش في حصيلته اللغوية إلا وقد عرف المعنى الذي يريده.

إن ارتباط الفكر باللغة ارتباط اللفظ بالمضمون، وإن ارتباط الفكر بعمل الأديب ارتباط اللفظ ومعناه بالتجربة الشعرية، وفرق بين هذا وذاك، وخذ هذه القاعدة بمثابة:

قال شاعر يصف شمعة:

كأنها عمر الفتى والنار فيها كالأجل

فهب أن الشاعر لديه ثروة من المفردات اللغوية المرادفة لكل ما في هذا البيت من لفظة فماذا ستغنيه إن لم يكن الخيال حدد له المعنى المراد التعبير عنه؟

إننا لا نطلب من الشاعر أن يضع معنى جديداً للمفردات بإعمال فكر أو شطحة خيال فالمعاجم فرغت من هذا، ولكن تأليفه بين المعاني واستحضار هذا شاهداً لذلك هو عمل الخيال، وما أعسر العثور على النظير الذي يعكس ما في نفس الشاعر من معانٍ إلا للخيال الواسع والعقل اللاقط، فهذه الصورة المؤلفة من الشمعة والعمر حقيقة غائبة وسهلة ممتعة إلا إذا أحضرها الخيال وذلّلها.

ولو سبقه شاعر أو ناثر إلى تأليف هذه الصورة وثبت أنه علم بها اعتبر مدعياً ما ليس له امتدحاً بما لم يصنعه خياله.

منهجان في النقد

النقد الأدبي في كل عصر ومصر له وجهتان رئيسيتان:

إحداهما: نقد يؤسس ويقترح و يسمى إلى تغيير مسيرة الأديب شاعراً أو ناثراً، وهذه الوجهة الرئيسية هي التي قسمت مذاهب الأدب الحديثة إلى عترة المذاهب، ولا أرى أن الخلاف بين أهل هذه المذاهب خلاف في النقد الأدبي ذاته، وإنما هو خلاف في الفلسفة والفكر. فالأديب الملي يؤمم رسالة الأديب و يقيد بها بتمل وقيم ملته، و يقول هذا هو النقد الأدبي، والأديب الصوفي ينتفر معاييسه من الذوق والوجد و يقول هذا هو النقد، والأديب العقلاني يمتطو النقد بجفاف المصطلحات المنطقية، و يقول هذا هو النقد وهكذا وهكذا.

لهذا نقول في هذه الحالة اتفقوا على فلسفة معينة تم يكون من فلسفاتكم منهجكم في النقد الأدبي.

وتانيهما: وأخرى الوجهتين نقد تطبيقي لا يسير وجهة الأديب، ولكن وجهة الأديب تسيره وخذ هذا النموذج في النقد العربي القديم:

يحتفي النقاد بحسن المطلع، وبراعة الاستهلال، وحسن التخلص، وحسن الختام. لأن الأديب يومها يجعل لقصيدته أكثر من غرض. أما اليوم فقد سقطت هذه المقاييس من نصاب النقد، لأن موضوع القصيدة واحد.

إضافة الخيال

إن من حرمهم الله (الحاسة الفنية) يستهينون بقدرة الخيال على افتضاض أبحار المعاني، والإقناع بأبسط طريق — بما يسميه المنطقيون بالبرهان التخيلي — فيقول هؤلاء المحرومون: تقرر عند أهل اللغة أن المفردة اللفظية مرتبطة بالفكر، فإذا توفرت لدى الأديب الثروة اللغوية وصحت تجربته الشعرية، عبر عنها من تلك الثروة باللفظ المؤدي، فلا حاجة إلى الخيال.

واني لافت انتباههم إلى أن وضع اللفظة لمضمونها ليس من عمل عقل الأديب ولا من عمل خياله، فهو أمر قد كفيه وزود به.

ألا ترى أن الإنسان يفعل بالشيء وتصح تجربته الشعرية له وتتوفر لديه المفردات اللغوية فلا تغنيه شيئا حتى يكون له عقل لا قاط (إن أردنا عمله عقليا علميا) أو خيال جواب (إن أردنا عمله أدبيا فنيا).

فالعقل أو الخيال يهدي إلى المعنى المنطبق على ما لديه من تجربة شعرية — إما بالعقل وإما بالتخيل — فلا يفتش في حصيلته اللغوية إلا وقد عرف المعنى الذي يريده.

إن ارتباط الفكر باللغة ارتباط اللفظ بالمضمون، وإن ارتباط الفكر بعمل الأديب ارتباط اللفظ ومعناه بالتجربة الشعرية، وفرق بين هذا وذاك، وخذ هذه القاعدة بمثابة:

قال شاعر يصف شمعة:

كأنها عمر الفتى والنار فيها كالأجل

فهب أن الشاعر لديه ثروة من المفردات اللغوية المرادفة لكل ما في هذا البيت من لفظة فماذا ستغنيه إن لم يكن الخيال حدد له المعنى المراد التعبير عنه؟

إننا لا نطلب من الشاعر أن يضع معنى جديدا للمفردات بإعمال فكر أو شطحة خيال فالمعاجم فرغت من هذا، ولكن تأليفه بين المعاني واستحضار هذا شاهداً لذلك هو عمل الخيال، وما أعسر العثور على النظير الذي يعكس ما في نفس الشاعر من معانٍ إلا للخيال الواسع والعقل اللاقط، فهذه الصورة المؤلفة من الشمعة والعمر حقيقة غائبة وسهلة ممتعة إلا إذا أحضرها الخيال وذلها.

ولو سبقه شاعر أو ناثر إلى تأليف هذه الصورة وثبت أنه علم بها اعتبر مدعيا ما ليس له متمدحا بما لم يصنعه خياله.

منهجان في النقد

النقد الأدبي في كل عصر ومصر له وجهتان رئيسيتان:

إحداهما: نقد يؤسس ويفتح ويسمى إلى تغيير مسيرة الأديب شاعرا أو ناثرا، وهذه الوجهة الرئيسية هي التي قسمت مذاهب الأدب الحديثة إلى عثرات المذاهب، ولا أرى أن الخلاف بين أهل هذه المذاهب خلاف في النقد الأدبي ذاته، وإنما هو خلاف في الفلسفة والفكر. فالأديب الملي يؤمم رسالة الأديب وقيدها بمثل وقيم ملته، ويقول هذا هو النقد الأدبي، والأديب الصوفي ينتهر مقاييسه من الدوق والوجد ويقول هذا هو النقد، والأديب العقلاني يمتنع النقد بجفاف المصطلحات المنطقية، ويقول هذا هو النقد وهكذا وهكذا.

لهذا نقول في هذه الحالة اتفقوا على فلسفة معينة تم يكون من فلسفاتكم منهجكم في النقد الأدبي.

وثانيهما: وأخرى الوجهتين نقد تطبيقي لا يسير وجهة الأديب، ولكن وجهة الأديب تسيره وخذ هذا النموذج في النقد العربي القديم:

يحتفي النقاد بحسن المطلع، وبراعة الاستهلال، وحسن التخلص، وحسن الختام. لأن الأديب يومها يجعل لقصيدته أكثر من غرض. أما اليوم فقد سقطت هذه المقاييس من نصاب النقد، لأن موضوع القصيدة واحد.

تراسل الحواس

حينما تعض تفاحة أو تسمع نكتة عجيبة ، أو تظفر بشاردة علمية ، فهي كل هذه الحالات تجد لذة خاصة ، ولكن لذة التفاحة ليست كلذة النكتة وعلى هذا فقس .

إنما يمايز بين اللذات الحس الباطن أو الظاهر ، ولم يجز المنطقيون أو الفلاسفة تراسل الحواس بمعنى أن يوصف المسموع بالمشموم ، أو يوصف الحس الظاهر بالحس الباطن .

وكانوا يعتبرون تراسل الحواس انتكاسا في المنطق .

وفي العصر الحديث وجد مذهب أدبي يعرف بالمذهب الرمزي ، و يقوم هذا المذهب على تراسل الحواس ، وقد استمدوا من العلاقات المجازية في علم البلاغة ، ومن التحليل النفسي في علم النفس مسوغات وبيئات لهذا الإرماع المتراسل .

ونحن لا نعتبر هذه الظاهرة الأدبية ابتكارا للغربيين ، ولكننا نعتبرها مذهباً غريباً تقصدهه وأسرفوا فيه .

أما الريادة فقد كانت للعرب في أدبهم ، وجدت عندهم لغات لا مذهباً .

وقد لوح لهذه الظواهر الشهاب المخفاجي في كتابه (حديقة السحر) واعتبرها من أبواب البديع .

قال أبو الفتح الربيعي :

لفرشت خدي في الطريق مقبلاً بفسم الجفون مواطن استطرقه
فاعتبر حاسة النظر أداة للقبلة .

ووصف ابن الرومي نديماً بأنه يكاد من العذوبة يشرب .

وقال الشريف الرضي :

فاتنني أن أرى الديار بطرقي فلعلني أرى الديار بسمعي
فوصف المنظور بالمسموع ، فهذه اللغات كثيرة في الأدب العربي ، ولكن العرب لم يقيموا هذه اللغات على فلسفة جمالية تتعلق بعلمي النفس والاستاطيقا .

على رسلكم أيها الشعراء

استمعت إلى مقابلة أجريت مع الشاعر المعاصر نزار قباني بإذاعة أبوظبي ، ولا أحصي عشرات المرات التي سمعت فيها نزاراً يقول :

أنا ، وأنا ، وقلت أنا ، وذهبت أنا ، مع إشارته إلى جماهيره في ليبيا وأبوظبي بحيث رقوا على السطوح ليستمعوا محاضرتهم ثم أشار إلى مذهبه في الحياة :

الرفض — التمرد — تعظيم الأصنام التاريخية التقليدية .

ولن أتعرض لعناصر هذه المقابلة إلا من قاعدة واحدة عامة في نظر المنطق الواضح الصلب المنيع . وهذه القاعدة تتألف من هذه الملامح :

الملمح الأول : أن الرفض والتمرد يجوز أن يكون مذهباً ، ويجوز أن يكون الجنون والكفر ، وإدمان المخدرات ، والمهيبة مذهباً للإنسان في حياته .

ولكن لا يجوز أن يكون الرفض والتمرد حجة ، لأن الرفض والتمرد دعوى .

الملمح الثاني : أنه إن كان الرفض والتمرد عن حجة صحيحة قاهرة فالرفض استثمار عاجل مبارك لمقتضى الحجة .

هو رفض للجهل والخطأ والباطل واللامعقول ولكنه استسلام للمنطق الصحيح .

وإذا فالفكر الحر لا ينظر إلى رفض الراضين ، ولكنه ينظر إلى حجتهم .

الملمح الثالث : أن شعراء الرفض يدعون دعوى لم يبرهنوا عليها ، لأننا لا نعلم هم عملاً فكرياً أكاديمياً جباراً يحترهم في نصاب ابن رشد وابن سينا ورسل وسارتر وجون ديوي . إنما قرأنا رفضهم في شعرهم والتعمر غير قادر على بناء الفكر .

الشعر عمل وجداني جمالي خالص ، يأخذون بصيصاً من الفكر لجمالهم ووجدانهم وكل خطأ و بطلان فيه جوانب من الحق .

إذ لا شيء يتمحض للخير أو للشر .

فالشعراء ليسوا سدنة للفكر ، ولكنهم يتلاعبون به .

تراسل الحواس

حينما تعض تفاحة أو تسمع نكتة عجيبة ، أو تظفر بشاردة علمية ، ففي كل هذه الحالات تجد لذة خاصة ، ولكن لذة النخاعة ليست كلذة النكتة وعلى هذا فقس .

وإنما يمايز بين اللذات الحس الباطن أو الظاهر ، ولم يجز المنطقيون أو الفلاسفة تراسل الحواس بمعنى أن يوصف المسموع بالمشموم ، أو يوصف الحس الظاهر بالحس الباطن .

وكانوا يعتبرون تراسل الحواس انتكاسا في المنطق .

وفي العصر الحديث وجد مذهب أدبي يعرف بالمذهب الرمزي ، و يقوم هذا المذهب على تراسل الحواس ، وقد استمدوا من العلاقات المجازية في علم البلاغة ، ومن التحليل النفسي في علم النفس مسوغات وبيئات لهذا الإرماع المتراسل .

ونحن لا نعتبر هذه الظاهرة الأدبية ابتكارا للغربيين ، ولكننا نعتبرها مذهباً غريباً تقصدوه وأسرفوا فيه .

أما الريادة فقد كانت للعرب في أدبهم ، وجدت عندهم لغات لا مذهباً .

وقد لوح لهذه الظواهر الشهاب الخفاجي في كتابه (حديقة السحر) واعتبرها من أبواب البديع .

قال أبو الفتح الربيعي :

لفرشت خدي في الطريق مقبلاً بفسم الجفون مواطن استطرقه
فاعتبر حاسة النظر أداة للقبلة .

ووصف ابن الرومي نديماً بأنه يكاد من العذوبة يشرب .

وقال الشريف الرضي :

فاتنني أن أرى الديار بطرفي فلعلي أرى الديار بسمعي
فوصف المنظور بالمسموع ، فهذه اللغات كثيرة في الأدب العربي ، ولكن العرب لم يقيموا هذه اللغات على فلسفة جمالية تتعلق بعلمي النفس والاستاطيقا .

على رسلهم أيها الشعراء

استمعت إلى مقابلة أجريت مع الشاعر المعاصر نزار قباني بإذاعة أبوظبي ، ولا أحصي عشرات المرات التي سمعت فيها نزاراً يقول :

أنا ، وأنا ، وقلت أنا ، وذهبت أنا ، مع إشارته إلى جماهيره في ليبيا وأبوظبي بحيث رقوا على السطوح ليستمعوا محاضرتهم ثم أشار إلى مذهبه في الحياة :

الرفض — التمرد — تعظيم الأصنام التاريخية التقليدية .

ولن أتعرض لعناصر هذه المقابلة إلا من قاعدة واحدة عامة في نظر المنطق الواضح الصلب المنيع . وهذه القاعدة تتألف من هذه الملامح :

الملمح الأول : أن الرفض والتمرد يجوز أن يكون مذهباً ، ويجوز أن يكون الجنون والكفر ، وإدمان المخدرات ، والمييبة مذهباً للإنسان في حياته .

ولكن لا يجوز أن يكون الرفض والتمرد حجة . لأن الرفض والتمرد دعوى .

الملمح الثاني : أنه إن كان الرفض والتمرد عن حجة صحيحة قاهرة فالرفض استثمار عاجل مبارك لمقتضى الحجة .

هو رفض للجهل والخطأ والباطل واللامعقول ولكنه استسلام للمنطق الصحيح .

وإذا فالفكر الحر لا ينظر إلى رفض الراضين ، ولكنه ينظر إلى حجتهم .

الملمح الثالث : أن شعراء الرفض يدعون دعوى لم يبرهنوا عليها ، لأننا لا نعلم هم عملاً فكرياً أكاديمياً جباراً يحشرهم في نصاب ابن رشد وابن سينا ورسل وسارتر وجون ديوي . إنما قرأنا رفضهم في شعرهم والشعر غير قادر على بناء الفكر .

التسرّع عمل وجداني جمالي خالص ، يأخذون بصيصاً من الفكر لجمالهم ووجدانهم وكل خطأ و بطلان فيه جوانب من الحق .

إذ لا شيء يتمحض للخير أو للشر .

فالشعراء ليسوا سدة الفكر ، ولكنهم يتلاعبون به .

عمل الفكر أضعف العناصر في العمل الفني .
وإن جبروت الفكر يحرق رياحين الشعر .

العلمانية في الشعر العربي الحديث

في شعرنا العربي القديم إلى عهد النهضة الحديثة علمانية كثيرة تتجلى في خلاعة ومجون أبي نواس والحمادين والخلع وأضرابهم كما تتجلى في كفريات أبي الطيب وابن هانئ وفي شكوك وجبرية أبي العلاء وابن شبل ومدرستهما، ولكنها تفسر بحسن نية، لأنها نتيجة مسلمة لإيمانها بأن أعذب الشعر أكذبه، وأن الشعراء يقولون مالا يفعلون، وبأن اتخاذ الشعر رسالة لم يتبلور في تلك العصور، وبأن النشاط العلماني المعادي لتاريخنا عفيده وسلوكا لم يتبلور مذهباً في الشعر، لأن الحماس الديني قوي، والجمهور ينددون بالهفوات العلمانية .

وبعكس ذلك تماماً العلمانية في الشعر الحديث لأنها مرحلة نهائية لغزو فكري بعيد المدى ولا أستثنى إلا هفوات يسيرة عن العلمانية الحديثة قد تفسر بحسن نية، والأغلب بعد ذلك وفق خطة محكمة مدروسة هو الغزو الفكري .

وقبل استعراض أمثلة العلمانية الحديثة أحب أن أخلع اللثام عن مغالطة منطقية في النقد الأدبي الحديث قبلت لتسويق العلمانية، وهي أن الفن متعة الانفعال أو الخيال الذي تثلمه الشاعر، لا ينبغي أن نقيدها بقيم تهيف طلاقة الأديب، والسري في هذه المغالطة :

أن النقاد في الغالب لا يستلمحون الممايزة بين أمرين مختلفين :

١- الأدب لذاته .

٢- والأدب لغيره .

والأدب لذاته يجب أن تحدد ملامحه في سفر من النقد الأدبي الحديث سفر لا يستمد مقديسه من غير قيمة الجمال، لأن الشعر من الفنون الجميلة، وكل مدلول لكلمة جمال في لغتنا العربية لا يفسر بغير لذة النفس وبهجة القلب، فنجعل النقد الأدبي لذاته مقصوراً على علاقة الشعر بالتصوير والرسم والموسيقى، فنأخذ من مصطلحات هذه الفنون مسائل التناسب والتناسق والوحدة والكمال .. إلخ .

وأي مقاييس منطقية أو أخلاقية تعتبر دخيلة على النقد الأدبي لذاته .

وهنا يلتقي المؤمن والملحد والرأسمالي والشيوعي والوقور والماجن في اتخاذ قواعد النقد الأدبي

عمل الفكر أضعف العناصر في العمل الفني .
وإن جيروت الفكر يحرق رياحين الشعر .

...

العلمانية في الشعر العربي الحديث

في شعرنا العربي القديم إلى عهد النهضة الحديثة علمانية كثيرة تتجلى في خلاعة ومجون أبي نواس والحمادين والخلع وأضرابهم كما تتجلى في كفريات أبي الطيب وابن هانئ وفي شكوك وجبرية أبي العلاء وابن شبل ومدرستهما ، ولكنها تفسر بحسن نية ، لأنها نتيجة مسلمة لإيمانها بأن أعذب الشعر أكده ، وأن الشعراء يقولون مالا يفعلون ، وبأن اتخاذ الشعر رسالة لم يتبلور في تلك العصور ، وبأن النشاط العلماني المعادي لتاريخنا عقيدة وسلوكا لم يتبلور مذهباً في الشعر ، لأن الحماس الديني قوي ، والجمهور ينددون بالهفوات العلمانية .

وبعكس ذلك تماماً العلمانية في الشعر الحديث لأنها مرحلة نهائية لغزو فكري بعيد المدى ولا أستتني إلا هفوات يسيرة عن العلمانية الحديثة قد تفسر بحسن نية ، والأغلب بعد ذلك وفق خطة محكمة مدروسة هو الغزو الفكري .

وقبل استعراض أمثلة العلمانية الحديثة أحب أن أخلع اللثام عن مغالطة منطقية في النقد الأدبي الحديث قبلت لتسويق العلمانية ، وهي أن الفن متعة الانفعال أو الخيال الذي تثلمه المنازع ، لا ينبغي أن نقيدها بقيم تهيف طلاقة الأديب ، والسري في هذه المغالطة :

أن النقاد في الغالب لا يستلمحون الممايزة بين أمرين مختلفين :

١- الأدب لذاته .

٢- والأدب لغيره .

والأدب لذاته يجب أن تحدد ملامحه في سفر من النقد الأدبي الحديث سفر لا يستمد مقاييسه من غير قيمة الجمال ، لأن الشعر من الفنون الجميلة ، وكل مدلول لكلمة جمال في لغتنا العربية لا يفسر بغير لذة النفس وبهجة القلب ، فنجعل النقد الأدبي لذاته مقصوراً على علاقة الشعر بالتصوير والرسم والموسيقى ، فنأخذ من مصطلحات هذه الفنون مسائل التناسب والتناسق والوحدة والكمال .. إلخ .

وأي مقاييس منطقية أو أخلاقية تعتبر دخيلة على النقد الأدبي لذاته .

وهنا يلتقي المؤمن والملحد والرأسمالي والشيوعي والوقور والماجن في اتخاذ قواعد النقد الأدبي

لذاته، لأنهم يأخذون قواعدهم من علم الجمال المبرأ من الغاية.

أما الأدب لغيره فيعني رسالة الأديب، فيكون هذا البحث قسيما للنقد الأدبي لذاته، و يتحول الحديث من فن الأديب إلى غاية الأديب، فلا يمس أي مقياس جمالي، وإنما يعالج الموقف بمقاييس من قيمتي المنطق والأخلاق، و يسعى كل صاحب عقيدة أو مبدأ أو مذهب أو غاية إلى تأميم أدب قومه لصالح قضيته، وهذا هو الالتزام في الأدب، ومن المستحيل أن نجد أديبا غير ملتزم وإن ادعى ذلك، لأن كل متحرر من غاية مرهون بغاية ولا يتحرر من كل غاية إلا من لا غاية له، ولن يعيش في الكون من لا غاية له.

وغاية الأديب ورسالته مهما كانت سيئة أو شاذة لا يمكن أن تهبط عنه، لأنه لن يكون أهلا لأي رسالة أدبية حتى يكون أديبا لذاته.

إنه إن كان أديبا لذاته كان أديبا لغايته، ولقد رأيت ماوتسي تنج وغيره من زعماء المذاهب الهدامة يؤلفون المؤلفات في النقد الأدبي التي ترمي إلى تأميم الأدب، إذن تأمين الأدب لا ينافي، طلاقة الأديب ولكنه برهنة على طلاقته.

وإذا قلنا نريد أديبا مسلما فلا يعني ذلك أننا نحدد نطاق الموهبة الأدبية، لأن كلمة أديب مسلم يعني مدلولين:

١- أديب وهو الأديب بذاته المطبوع على الفن.

٢- مسلم وهو الغاية لهذا الأديب المسلم يجد في عزائم الإسلام ورخصه مالا تستوفيه موهبته الأدبية ولو عمر الأجيال.

إن الجمال غاية لذاته في مقاييس النقد الأدبي إذا عاجلناه فنيا لا نحيف عليه بالمواظ الخلقية والمنطقية.

ولكن هذه الغاية الجمالية يجب أن يكون من ورائها غاية في حياتنا بوحى من الدين والأخلاق لا الجمال، إلا ما يتعلق بجمال الغاية.

وما يطربنا أن يكون بين ظهرانينا أديب علماني جميل الفن قبيح الغاية لأن الجمال أحد القيم الثلاث:

١- قيمة الجمال.

٢- قيمة الحقيقة.

٣- قيمة الأخلاق.

فإذا عارضت قيمة الجمال قيمتي الحقيقة والأخلاق فليسقط الجمال ولتبق الفضيلة والحقيقة.

لأننا نبني على الفضيلة والحقيقة وجودنا وكياننا أما الجمال فهو متعتنا، فالجمال في القيم

كالفضلة في الحو.

ولكن الأديب المطبوع هو الذي يكفل لأمنه أدبا جيلا لذاته حالافاضلا حقا في غايته.

ولا نفوتني الإشارة إلى أن المقاييس الجمالية ألصق القيم بالأدب لذاته ولعائته لأننا نسي الأدب على مقاييس عقلية وحلقية صرفة تنتهي إلى جمال الغاية.

إن قصيدتين لساعرين مختلفي الغاية إحداهما في الابهال إباء وسم، وأحراهما في تسويغ فجور: إنهما جميلتان، لأنهما قمة الفن لذاته، ولكن الأولى تصور جمال الجمال لأنها جبلت في فناها وغايتها، والأخرى تتخذ من القبح جمالا أو تتخذه مادة الجمال، لأنها في ذاتها قبيحة في غايتها.

أعجز سعاؤنا عن إحلال الجمال في محله اللاتى به حتى يقال لا مندوحة لهم عن جمال القبح؟! إنهم إن فعلوا أقاموا البرهان على قصورهم الفني.

والظاهرة العلمانية في أغرب كتب النقد الحديث لا تنعى على السيوعي التزامه، ولا تنعى على شاعر النهد التزامه، فكل التزام مباح، ولكن الويل للأديب المسلم إذا كان أديبا ملتزما.

إن هذا الصراع في كتب النقد الحديثة ليس صراعا حول مقاييس النقد الأدبي لذاته، أى ليس دفاعا عن الفن لأنه فن.

ولكنه صراع حول الغاية، إنه نقد مباشر لعقيدتنا وسوكنا وعائتنا.

ولوارتاحوا لقيمنا ما حرموا علينا الالتزام.

إن التنديد بالالتزام ليس تنديدا بالالتزام ذاته ولكنه تنديد بما يلتزمه لأن كل الرام غير التزاما مباح.

أجل إن العلمانية ضد الالتزام العربي المسلم، فما هي ظهرا دلت في أدبا الحديث؟!

أهم ظاهرة أن الشاعر المعاصر لا يتخرج في لغته وصوره وحيرته فيمس جانب العقيدة والسلوك المسلم بعنف يقول الشاعر الدكتور إبراهيم ناجي:

غرامك كان محراب المصلى	كأني قد بلغت بك السماء
خلعت الآدمية فيه عني	ولكن ما خعت به الإباء
فلسم أركع بساحته رياء	ولا كالعبس ذلا وانحناء
ولكنني حببتك حب حر	يموت متى أراد وكيف شاء

و يقول:

وحبيب كان أدنى أمني	حبه المحراب والكعبة بيته
---------------------	--------------------------

و يقول:

يا أيها الحب المعدس هيكلنا	داق الردى من عابديك مسج
----------------------------	-------------------------

لذاته، لأنهم يأخذون قواعدهم من علم الجمال المبرأ من الغاية.

أما الأدب لغيره فيعني رسالة الأديب، فيكون هذا البحث قسيما للنقد الأدبي لذاته، و يتحول الحديث من فن الأديب إلى غاية الأدب، فلا يمس أي مقياس جمالي، وإنما يعالج الموقف بمقاييس من قيمتي المنطق والأخلاق، ويسمى كل صاحب عقيدة أو مبدأ أو مذهب أو غاية إلى تأميم أدب قومه لصالح قضيت، وهذا هو الالتزام في الأدب، ومن المستحيل أن نجد أدبيا غير ملتزم وإن ادعى ذلك، لأن كل متحرر من غاية مرهون بغاية ولا يتحرر من كل غاية إلا من لا غاية له، ولن يعيش في الكون من لا غاية له.

وغاية الأديب ورسالته مهما كانت سيئة أو شاذة لا يمكن أن تهبط عنه، لأنه لن يكون أهلا لأي رسالة أدبية حتى يكون أدبيا لذاته.

إنه إن كان أدبيا لذاته كان أدبيا لغايته، ولقد رأيت ماوتسي تنج وغيره من زعماء المذاهب الهدامة يؤلفون المؤلفات في النقد الأدبي التي ترمي إلى تأميم الأدب، إذن تأمين الأدب لا ينافي، طلاقة الأديب ولكنه برهنة على طلاقته.

وإذا قلنا نريد أدبيا مسلما فلا يعني ذلك أننا نحدد نطاق الموهبة الأدبية، لأن كلمة أديب مسلم يعني مدلولين: -

١- أديب وهو الأديب بذاته المطبوع على الفن.

٢- مسلم وهو الغاية لهذا الأديب المسلم يجد في عزائم الإسلام ورخصه مالا تستوفيه موهبته الأدبية ولو عمر الأجيال.

إن الجمال غاية لذاته في مقاييس النقد الأدبي إذا عاجلناه فنيا لا نحيف عليه بالمواعظ الخلقية والمنطقية.

ولكن هذه الغاية الجمالية يجب أن يكون من ورائها غاية في حياتنا بوحى من الدين والأخلاق لا الجمال، إلا ما يتعلق بجمال الغاية.

وما يطربنا أن يكون بين ظهرانينا أديب علماني جميل الفن قبيح الغاية لأن الجمال أحد القيم الثلاث:

١- قيمة الجمال.

٢- قيمة الحقيقة.

٣- قيمة الأخلاق.

فإذا عارضت قيمة الجمال قيمتي الحقيقة والأخلاق فليسقط الجمال ولتبق الفضيلة والحقيقة.

لأننا نبني على الفضيلة والحقيقة وجودنا وكياننا أما الجمال فهو متعتنا، فالجمال في القيم

كالفضلة في المحو.

ولكن الأديب المطبوع هو الذي يكفل لأمنه أدبا جيلا لذاته جمالا فاضلا حقا في غايته.

ولا تفوتني الإشارة إلى أن المقاييس الجمالية ألصق الميم بالأدب لذاته ولعائته لأننا نبي الأدب على مقاييس عقلية وحلقية صرفة تنتهي إلى جمال الغاية.

إن قصيدتين لساعرين مختلفي الغاية إحداهما في الابهال إباء وسم، وأخرهما في تسويغ فجور: إنهما جميلتان، لأنهما قمة الفن لذاته، ولكن الأولى تصور جمال الجمال لأنها حيلة في منها وغايتها، والأخرى تتخذ من القبح جمالا أو تتخذه مادة الجمال، لأنها في ذاتها قبيحة في غايتها.

أعجز سقراطنا عن إحلال الجمال في محله اللاتى به حتى يقال لا مندوحة لهم عن جمال الصبح؟! إنهم إن فعلوا أقاموا البرهان على قصورهم الفني.

والظاهرة العلمانية في أغلب كتب النقد الحديث لا تنهى على الشيوعي التزامه، ولا تنهى على شاعر النهد التزامه، فكل التزام مباح، ولكن الويل للأديب المسلم إذا كان أدبيا ملتزما.

إن هذا الصراع في كتب النقد الحديثة ليس صراعا حول مقاييس النقد الأدبي لذاته، أى ليس دفاعا عن الفن لأنه فن.

ولكنه صراع حول الغاية، إنه نقد مباشر لعفديتنا وسلوكنا وغايتنا.

ولو ارتاحوا لقيمنا ما حرموا علينا الالتزام.

إن التنديد بالالتزام ليس تنديدا بالالتزام ذاته ولكنه تنديد بما ننتزعه لأن كل الترام غير التراما مباح.

أجل إن العلمانية ضد الالتزام العربي المسلم، فما هي ظهرا ذلك في أدبا الحديث؟!

أهم ظاهرة أن الشاعر المعاصر لا يتخرج في لغته وصورة وحيرته فيمس جانب العقيدة والسلوك المسلم بعنف يقول الشاعر الدكتور إبراهيم ناجي:

غرامك كان محراب المصل	كأنني قد بلغت بك السماء
خلعت آدمية فيه عني	ولكن ما خضعت به الإباء
فلم أركع بساحته رياء	ولا كالعبد ذلا وانحناء
ولكنني حينئذ حب حر	يموت متى أراد وكيف شاء

و يقول:

وحبيب كان أدنى أملني	حسه المحراب والكعبة بيته
----------------------	--------------------------

و يقول:

يا أيها الحب المقدس هيكلا	داق الردى من عاصدك مسيح
---------------------------	-------------------------

لذاته، لأنهم يأخذون قواعدهم من علم الجمال المبرأ من الغاية.

أما الأدب لغيره فيعني رسالة الأديب، فيكون هذا البحث قسيما للنقد الأدبي لذاته، و يتحول الحديث من فن الأديب إلى غاية الأدب، فلا يمس أي مقياس جمالي، وإنما يعالج الموقف بمقاييس من قيمتي المنطق والأخلاق، ويسمى كل صاحب عقيدة أو مبدأ أو مذهب أو غاية إلى تأميم أدب قومه لصالح قضيت، وهذا هو الالتزام في الأدب، ومن المستحيل أن نجد أدبيا غير ملتزم وإن ادعى ذلك، لأن كل متحرر من غاية مرهون بغاية ولا يتحرر من كل غاية إلا من لا غاية له، ولن يعيش في الكون من لا غاية له.

وغاية الأديب ورسالته مهما كانت سيئة أو شاذة لا يمكن أن تهبط عنه، لأنه لن يكون أهلا لأي رسالة أدبية حتى يكون أدبيا لذاته.

إنه إن كان أدبيا لذاته كان أدبيا لغايته، ولقد رأيت ماوتسي تنج وغيره من زعماء المذاهب الهدامة يؤلفون المؤلفات في النقد الأدبي التي ترمي إلى تأميم الأدب، إذن تأميم الأدب لا ينافي، طلاقة الأديب ولكنه برهنة على طلاقته.

وإذا قلنا نريد أدبيا مسلما فلا يعني ذلك أننا نحدد نطاق الموهبة الأدبية، لأن كلمة أديب مسلم يعني مدلولين:

- ١- أديب وهو الأديب بذاته المطبوع على الفن.
- ٢- مسلم وهو الغاية لهذا الأديب المسلم يجد في عزائم الإسلام ورخصه مالا تستوفيه موهبته الأدبية ولو عمر الأجيال.

إن الجمال غاية لذاته في مقاييس النقد الأدبي إذا عاجلناه فنيا لا نحيف عليه بالمواظظ الخلقية والمنطقية.

ولكن هذه الغاية الجمالية يجب أن يكون من ورائها غاية في حياتنا بوحى من الدين والأخلاق لا الجمال، إلا ما يتعلق بجمال الغاية.

وما يطربنا أن يكون بين ظهرانينا أديب علماني جميل الفن قبيح الغاية لأن الجمال أحد القيم الثلاث:

١- قيمة الجمال.

٢- قيمة الحقيقة.

٣- قيمة الأخلاق.

فإذا عارضت قيمة الجمال قيمتي الحقيقة والأخلاق فليسقط الجمال ولتبق الفضيلة والحقيقة. لأننا نبني على الفضيلة والحقيقة وجودنا وكياننا أما الجمال فهو متعتنا، فالجمال في القيم

كالعصاة في الجحيم.

والى الأديب المطبوع هو الذي يكفل لأمة أدبا حملا لداته حاللا فاصلا حما في عانته. ولا نفوتسي الإسارة إلى أن المقاييس الجمالية ألصق القيم بالأدب لذاته ولعديه لأننا نرى الأدب على مقاييس عميقة وحلعية صرفة تنتهي إلى جمال الغاية.

إن قصيدتي لساعريين مختلتي الغاية إحداهما في الإبهال إبهال وسمم، وأحدهما في بسويع فجور: إنهما جميلتان، لأنهما قمة الفن لذاته. ولكن الأولى تصور حال الجمال لأدب حمسة في صفا وعائتها، والأخرى تتخذ من القبح جمالا أو تتخذ مادة الجمال، لأنها في ذاتها قبيحة في عائتها.

أعجز سعاؤنا عن إحلال الجمال في محله اللاتى به حتى يقال لا مندوحة لهم عن حال الفصح؟! إنهم إن فعلوا أقاموا البرهان على قصورهم الفني.

والظاهرة العلمانية في أغلب كتب النقد الحديث لا تنمى على السيوعي الرامه. ولا سعي على شاعر اليهود التزامه، فكل التزام مباح، ولكن الويل للأديب المسلم إذا كان أدبيا منتزما.

إن هذا الصراع في كتب النقد الحديثة ليس صراعا حول مقاييس النقد الأدبي لذاته، نى نرس دفاعا عن الفن لأنه فن.

ولكنه صراع حول الغاية، إنه بعد مباشر لعفديتنا وسلوكنا وغربتنا.

ولوارتاحوا لقيمنا ما حرموا علينا الالتزام.

إن التنديد بالالتزام ليس تنديدا بالالتزام ذاته ولكنه تنديد بما ينتزعه لأن كل إصرام غير نرما مباح.

أجل إن العلمانية ضد الالتزام العربي المسلم، فما هي ظهرا دلت في أدبا حديث؟! أهم ظاهرة أن الشاعر المعاصر لا يتخرج في لغته وصورة وخبرته فيمس حاب العفيدة والنسوة المسلم بعنف يقول الشاعر الدكتور إبراهيم ناجي:

غرامك كان محراب المصلى	كأنني قد بلغ بك السماء
خلعت الآدمية فيه عني	ولكن ما خعبت به الإبه
فلم أركع بساحته رياء	ولا كالعبس ذلا وانحناء
ولكنني جيتك حب حر	بموت متى أراد وكيف ساء

و يقول:

وحبيب كان أدنى أملني	حبسه الحراب والكعبة بيته
----------------------	--------------------------

و يقول:

يا أيها الحب المقدس هيكلا	داق الردى من عابديك مسيح
---------------------------	--------------------------

كثرت ضحاياه وطال قيامه
يا دوحة الأرواح بمحمد عندنا
وصيامه ممسّى رضاء لا تمنح ؟
في و يعبد زهره المتفتح
و يقول :

أيها النور سلاما وخشوعا
أيها المعبود صمتا وركوعا
ألا ترى هذه العلمانية الوثنية وهي كثيرة جدا جدا في شعر ناجي ؟
إنه اتخذ الجمال ربا يعبد من دون الله .

هذه الكمبة كنا طائف فيها
كم عبدنا الحسن فيها
والمصلين صباحا ومساء
... ..

إن الدكتور إبراهيم ناجي مخلص لمواطنه لا يلجمها بأية قيمة .

وأنا أقول بلغة النقد العربي القديم لو لم يكن له إلا الأطلال لكفته فخرا في بناء قمم الفن
الشاعرة لذاتها ، ولكنني أنقد غايته وأقول إن رائد الشعر الحديث ضر ناشئة الأمة من حيث لا يقصد
بشعره اللامتحرج .

ونبني حسن نيته على سيل :

أولها : أنه لم يقصد أن يكون داعية لعلمانية ، وإنما كان عفا الله عنه ماجنا استوحى ليالي القاهرة من
ليالي شارع الهرم ، ومن أخلص لمأطقته لا يوصف بأنه جندي في معترك الغزو الفكري .
وثانيها : أن الدكتور ناجيا مخلص لدرسة فرنسا الرومانتيكية إلى حد الاختلاس ، فلقد نصصت على أن
قصيدته رسائل محترقة نقل أمين لقطعة من نشر لا مرتين في رواية روفائيل ولم ينتبه لذلك أحد
قبلي .

وهؤلاء الرومانتيكيون يرون في الحب قداسة ، وهو وصف للتعظيم ، و يصفون قلب المحب بأنه
معمود ، وهو وصف العبادة .

وحظ ناجي في أمور دينه نزر فهو ينقل بأمانة .

تأثره من وجهة نظر واحدة تخالف التزامنا : أي أنه يلتزم ما يخالف التزامنا .

إننا نحذر الناشئة من الاستماتة في التقليد دون تبصر .

إن الالتزام الأعمى هو النكسة الفكرية ، وإن قمة الحرية أن نلتزم التزاما متبصرا .

وهذه العلمانية تمس جانب العقيدة مساقياً لأنه تعظيم لغير الله يستتبعه ما تطفح به دواوين
الشعر الحديث من القسم بغير الله .

يهولون فيقسمون بالشرف ، و يتماجنون فيقسمون بريق الحبيبة !!

وإذا كانت الكلمة الناصحة لا تضج وإن أخنى عليها ما أخنى على لبد فإني أدعو إلى حرية
الأدب لذاته في قيمته الفنية ، ولكنني أدعو بإصرار إلى توظيف الأدب واحتكار غايته .

إن من التماجن المألوف في العلمانية القديمة تغذية الخاطئات ، ولكنه أصبح في الشعر الحديث
دعوة لإشاعة الفاحشة ، وإعلان مشروعاتها بتسويق البغاء ، فهذا محمود حسن إسماعيل في قصيدته
(هكذا قالت البغي) يسوغ بديوانه (هكذا أغني) خطأها بالجوع وعمل المجتمع تبعيتها .

والشاعر محمد شحاته شاعر البراري يرثي اللقيطة في ديوان (نجوم ورجوم) ، وهكذا فعل كامل
أمين في ديوانه نشيد الخلود ، وفؤاد بليبل في أغاريد الربيع ، وربما حلناهم على حسن النية إذا قلنا بأن
ذلك التزام لمنهج الغربيين في العطف على الخاطئات ، ولكن سيبلهم غير سبيلنا لأن الفاحشة عندهم
مباحة .

والعطف من ضمير إنساني يحب الخير لبني جنسه ، و يبكي لأخطائهم لا يوصف بالعلمانية ،
ولكن العلمانية أن يصل العطف إلى التسويق والإشاعة .

والقاعدة في ديننا (ولا تأخذكم بهما رأفة) وإنني لا أقسو إذا قلت : إن الشاعر الحديث تحلى عن
رسائله تخلياً مسافراً .

ومن المصادفات المضحكة أن نزارا مسح دموع ذوي المبادئ بقصيدتين جيدتين في التشهير
بالخاطئة وكم في الكون من متناقضات ؟!

وشوقي شاعر العروبة والإسلام له إسلاميات رغم مجونياته ، لا يفارقه وعيه بدينه ، تجده في
همزيتة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم تعرض لحروب الرسول فلم يث فيها روح الفخر ، بل
بث فيها غاية الحرب الإسلامية في رأفتها وإنسانيتها ، لأنه على وعي بنقد المستشرقين .

وإن الوعي الإسلامي كثير في شعر شوقي ، ولكنه لم يسلم من تسربات علمانية في تقديس
الأديان الوثنية ، وفي الاعتذار لفرعون ، وفي سوء الأدب مع الأنبياء يقول :

ظن فرعون أن موسى له
وإف وعند الكرام يرجى الوفاء
لم يكن في حسابه يوم ربي
أن سيأتي ضد الجزاء الجزاء

وقصيدته :

رب شقت العباد أزمان لا
كتب بها يهتدى ولا أنبياء

ملية بوحدة الوجود ، وقد يكون هذا علمانية ، وقد يكون غفلة الوعي الذي يتمتع به شوقي .

وكل ما أورده غاذج نحملها على حسن النية ، ولكننا نجد العلمانية المجتدة في شعر دعاة
الرفض والتمرد والتجاوز والتخطي في الشعر العراقي الحديث وبخاصة وبعض شعر المقاومة وفي الشعر
المهجري على العموم .

...

كثرت ضحاياه وطال قيامه
يا دوحة الأرواح يعمد عندنا
وصيامه ممسكاً بفضله
في وبعيد زهره المتفتح
و يقول:

أيها النور سلاماً وخشوعاً
أيها المعبود صمتاً وركوعاً
ألا ترى هذه العلمانية الوثنية وهي كثيرة جداً في شعر ناجي؟
إنه اتخذ الجمال رباً يعبد من دون الله.

هذه الكعبة كنا طائف فيها
والمصلين صباحاً ومساءً
كم عبدنا الحسن فيها
... ..
إن الدكتور إبراهيم ناجي مخلص لمواطنه لا يلجمها بأية قيمة.

وأنا أقول بلغة النقد العربي القديم لو لم يكن له إلا الأطلال لكفته فخراً في بناء قمم الفن
الشاعرة لذاتها، ولكنني أنقد غايته وأقول إن رائد الشعر الحديث ضرر ناشئة الأمة من حيث لا يقصد
بشعره اللامتحرج.

ونبني حسن نيته على سبيل:

أولها: أنه لم يقصد أن يكون داعية لعلمانية، وإنما كان عفا الله عنه ماجناً استوحى ليالي القاهرة من
ليالي شارع الهرم، ومن أخلص لمأطفته لا يوصف بأنه جندي في معترك الغزو الفكري.
وثانيها: أن الدكتور ناجي مخلص لمدرسة فرنسا الرومانتيكية إلى حد الاختلاس، فلقد نصصت على أن
قصيدته رسائل محترقة نقل أمين لقطعة من نثر لا مرتين في رواية روفائيل ولم ينتبه لذلك أحد
قبلي.

وهؤلاء الرومانتيكيون يرون في الحب قداسة، وهو وصف للتعظيم، و يصفون قلب المحب بأنه
معمود، وهو وصف العبادة.

وحظ ناجي في أمور دينه نزر فهو ينقل بأمانة.

تأثره من وجهة نظر واحدة تخالف التزاماً: أي أنه يلتزم ما يخالف التزاماً.

إننا نحذر الناشئة من الاستماتة في التقليد دون تبصر.

إن الالتزام الأعمى هو النكسة الفكرية، وإن قمة الحرية أن نلتزم التزاماً متبصراً.

وهذه العلمانية تمس جانبا العقيدة مساقياً لأنه تعظيم لغير الله يستتبعه ما تطفح به دواوين
الشعر الحديث من القسم بغير الله.

يهولون فيقسمون بالشرف، و يتماجنون فيقسمون بريق الحبيبة!!

وإذا كانت الكلمة الناصحة لا تضج وإن أخنى عليها ما أخنى على لبد فإني أدعو إلى حرية
الأدب لذاته في قيمته الفنية، ولكنني أدعو بإصرار إلى توظيف الأدب واحتكار غايته.

إن من التماجن المألوف في العلمانية القديمة نفعية الخاطئات، ولكنه أصبح في الشعر الحديث
دعوة لإشاعة الفاحشة، وإعلان مشروعيتها بتسويق البغاء، فهذا محمود حسن إسماعيل في قصيدته
(هكذا قالت البني) يسوغ بديوانه (هكذا أغني) خطأها بالجوع ويحمل المجتمع تبعيتها.

والشاعر محمد شحاته شاعر البراري يرثي اللقيطة في ديوان (نجوم ورجوم)، وهكذا فعل كامل
أمين في ديوانه نشيد الخلود، وفؤاد بليبل في أغاريد الربيع، وربما حلناهم على حسن النية إذا قلنا بأن
ذلك التزام لمنهج الغربيين في العطف على الخاطئات، ولكن سيبلهم غير سيبلنا لأن الفاحشة عندهم
مباحة.

والعطف من ضمير إنساني يحب الخير لبني جنسه، و يبكي لأخطائهم لا يوصف بالعلمانية،
ولكن العلمانية أن يصل العطف إلى التسويق والإشاعة.

والقاعدة في ديننا (ولا تأخذكم بهما رأفة) وإنني لا أقسو إذا قلت: إن الشاعر الحديث تخلى عن
رسالته تخلياً سافراً.

ومن المصادفات المضحكة أن نزاراً مسح دموع ذوي المبادئ بقصيدتين جيدتين في التشهير
بالخاطئة وكم في الكون من متناقضات؟!

وشوقي شاعر العروبة والإسلام له إسلاميات رغم مجونياته، لا يفارقه وعيه بدينه، تجده في
همزته في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم تعرض لحروب الرسول فلم يبت فيها روح الفخر، بل
بث فيها غاية الحرب الإسلامية في رأفتها وإنسانيتها، لأنه على وعي بنقد المستشرقين.

وإن الوعي الإسلامي كثير في شعر شوقي، ولكنه لم يسلم من تسربات علمانية في تقديس
الأديان الوثنية، وفي الاعتذار لفرعون، وفي سوء الأدب مع الأنبياء يقول:

ظن فرعون أن موسى له

وإف وعند الكرام يرجى الوفاء

لم يكن في حسابه يوم ربي

أن سيأتي ضد الجزاء الجزاء

وقصيدته:

رب شقت العباد أزمان لا

كتب بها يهتدى ولا أنبياء

ملئية بوحدة الوجود، وقد يكون هذا علمانية، وقد يكون غفلة الوعي الذي يتمتع به شوقي.

وكل ما أوردته غاذج نحملها على حسن النية، ولكننا نجد العلمانية المجنونة في شعر دعاة
الرفض والتمرد والتجاوز والتخطي في الشعر العراقي الحديث وبخاصة وبعض شعر المقاومة وفي الشعر
المهجري على العموم.

...

الجمال بين النظرية والطبيعية

قيمة الجمال هي أن نحس به إزاء الوجود، وعمل هذه القيمة القلب، ولقد أصبح الجمال علما مستقلا، وللجمال مصادر من مختلف الحواس، فالصوت المطرب يوصف بأنه جميل، والصورة الخلابة توصف بالجمال والسلوك العالي يوصف بالجمال أيضا، والجمال نسبي عند الأمم، فترى الإفريقي يعجبه من المرأة أن تكون عريضة الظهر، وترى العربي لا يعجبه إلا نحول الخصر، ونجد الأوربي لا يعجب بالآرداف إلا أن للجمال مقاييس يكاد يتفق عليها العقلاء كالنظام والكمال والتنويع والتناسب والتناسق، والفنون الجميلة تجتمع في الشعر والبلاغة والأخلاق والموسيقى والأصوات المطربة والرسم والنحت والتصوير والفن المعماري.

وإن من لم يجد في النصوص الشرعية التشجيع على التصوير والرسم والطرب سيقول: كيف لا يشجع الإسلام على الجمال وهو أحد قيم ثلاث تدلف إليها العقول والقلوب؟ ولقد انهزم كتاب مسلمون فراحوا يقتسرون النصوص وقائع التاريخ ليحلوا الطرب والتصوير والرسم.

لهذا أشير إلى ملمحين:

أولهما : ملاحظة أن حب الجمال وتقديره في فكرته العامة—قيمة مرغوبة في الشرع. قال ربنا سبحانه وتعالى: (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين) [سورة الحجر/ ١٦]. وقال تعالى: (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون) وقال تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) [سورة الأعراف/ ٣٢]. وأظهر هذه النصوص وأدلى على المقصود قوله تعالى: (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد) [سورة الأعراف/ ٣١].

وثاني الملمحين: أن الإسلام حرم أشياء جميلة، ولم يحرم الاستمتاع بالجمال، لأن قيمة الجمال ليست أم القيم، بل إن فوق قيمة الجمال قيمتي المنطق والأخلاق وهما فوق قيمة الجمال.

المنطق والأخلاق ضمانان لكيان الأمة ووجودها وقوتها والجمال متعة وراحة يلهو بها الفارغ.

فإذا كان الصوت المطرب السافل المثير للمواطف ينماع بالأمة فكيف بالجمال متعة وراحة يلهو بها الفارغ. والمتعة، والمرأة الحسناء لا يشفع لنا جمالها بالمتعة الحرام بل نأخذها بكلمة الله، والتمثيل المجسم للطفة والعظماء أو الصالحين لا يسوغ التمتع بها جمال منظرها، لأن هذا الجمال خطر على عقيدة الأمة، وعقيدة الأمة أولى من تمتعها منطلقا وخلقا.

لهذا نقول لكل السعوات لا تمتعوا بالجمال والفنون الجميلة إذا وقف الشرع من بعضها موقفا معقولا، لأنه ليس كل جميل معقولا.

فإذا كان الصوت المطرب السافل المثير للعواطف ينماع بالأمة فكيفان الأمة أولى من تمتعتها، والمرأة الحسنة لا يتفجع لنا بجمالها بالتمتعة الحرام بل نأخذها بكلمة الله، والتماثيل المجسمة للطغاة والعظماء أو الصالحين لا يسوغ التمتع بها بجمال منظرها، لأن هذا الجمال خطر على عقيدة الأمة، وعقيدة الأمة أولى من تمتعها منطلقا.

لهذا نقول لكل السعوات لا تتمتعوا بالجمال والفنون الجميلة إذا وقف الشرع من بعضها موقفا معقولا، لأنه ليس كل جميل معقولا.

• • •

الجمال بين النظرية والطبي

قيمة الجمال هي أن نحس به إزاء الموجود، ومحل هذه القيمة القلب، ولقد أصبح الجمال علما مستقلا، وللجمال مصادر من مختلف الحواس، فالصوت المطرب يوصف بأنه جميل، والصورة الخلابة توصف بالجمال والسلوك العالي يوصف بالجمال أيضا، والجمال نسبي عند الأمم، فنرى الإفريقي يعجبه من المرأة أن تكون عريضة الظهر، وترى العربي لا يعجبه إلا نحول الخصر، ونجد الأوربي لا يعبأ بالأرداف إلا أن للجمال مقاييس يكاد يتفق عليها العقلاء كالنظام والكمال والتنويع والتناسب والتناسق، والفنون الجميلة تجتمع في الشعر والبلاغة والأخلاق والموسيقى والأصوات المطربة والرسم والنحت والتصوير والفن المعماري.

وإن من لم يجد في النصوص الشرعية التشجيع على التصوير والرسم والطرب سيقول: كيف لا يشجع الإسلام على الجمال وهو أحد قيم ثلاث تدلف إليها العقول والقلوب؟

ولقد انهزم كتاب مسلمون فراحوا يقتسرون النصوص ووقائع التاريخ ليحلوا الطرب والنصير
والرسم .

لهذا أشر إلى ملحقين :

أولهما : ملاحظة أن حب الجمال وتقديره—في فكرته العامة—قيمة مرغوبة في الشرع.

قال ربنا سبحانه وتعالى: (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين) [سورة الحجر/ ١٦]. وقال تعالى: (ولكم فيها جبال حين تريحون وحين تسرحون) وقال تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) [سورة الأعراف/ ٣٢].

وأظهر هذه النصوص وأدلها على المقصود قوله تعالى: (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد) [سورة الأعراف / ٣١].

وثاني للممحين: أن الإسلام حرم أشياء جميلة، ولم يحرم الاستمتاع بالجمال، لأن قيمة الجمال ليست أم القيم، بل إن فوق قيمة الجمال قيمتي المطلق والأخلاق وهما فوق قيمة الجمال.

عاشقة النور

أولع شعراء الفرس باحتراق الفراشة في اللهب يستروحون منه مغامرة المحبون وسذاجتهم في تنعمهم بعذابهم، وفي ظني أن رمز بودلير للحب بالشمس الحمراء مأخوذ من هذا، كما أن احتراق المحب في حبيبه غاية الاتحاد والحلول التي أسرف في الاجترار بها ابن عربي مجنون (شيخة الحرمين) ثم احتذاه إقبال وجيته وروسولا مرتين، فحلولية الحب نحلة صوفية.

والصوفية بنت المعجم

يقول إقبال رحمه الله في (بيام مشرق) في البراعة، وهي دابة تطير بالليل كالشرارة:

فراشة في قلبي تطير كل ناحيه
على اللهب رفرفت حتى كأنها هي
أنا وأنت قاليه

إن (أنا) و(أنت) يعني التعدد، وهذه البراعة تكره ذلك لأنها اتحدت بمحبوبها، ومثل هذا قول (سعدي الشيرازي) في البستان:

قال ذو صبوة لما نفر من نار أحبابك لا تخشى الضرر
مادمت عاشقاً لا تشرك قول (أنا) مع الحبيب تشرك
وأعجب ما أعجبني في هذه الناحية قول (سعدي الشيرازي) بترجمة محمد الفراتي:

يا حسن ما أرويه عن فراشة وشمعة من الحوار الريق
في ليلة ليلاء والنوم على أجفاني المرهء لم يرنق
حامت عليها وانبرت تنقد فراشة الروع بلفظ مونق
قالت أنا عاشقة لا غرو أن ألقى نفسي في اللهب المحرق
فلست مثلي فعلام ذا البكا وحرقتك النفس ولما تعشقي
قالت لها الشمعة: يا ابنة الهوى غاب حبيبي الشهد عني فارقي
فمد نأى نأى الكرى عن مقلتي واشتعلت نار الأسى بمفرقي

على بهار الخلد من دمعي جرى سيل ليل صاخب من حرقني
لا تدمني العشق وخليه لمن لاقى من الأوصاف فيه ما لقي
لم تصبري على الردى فلم تكدي تمسك الشملة حتى تصمقي
قد داعبت ريشك إذ أنت على آخر ما أملكه من رمقي
وقفت والنيران ترعى جسدي فإن شجاك مصرعي فاشفقي
لا تحسبي أنني سراج مجلي وفي الحشا نار هوى لم تطنق
أنرت للناس ولم أعطف على قلبي ولم أعبأ بجسمي الرهق

قال أبو عبد الرحمن: وموجز هذا الحوار أن الشمعة تقول للفراشة:

إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصاراً

عاشقة النور

أولع شعراء الفرس باحترق الفراشة في اللهب يستروحون منه مغامرة المحبون وسذاجتهم في تنعمهم بعذابهم، وفي ظني أن رمز بودلير للحب بالشمس الحمراء مأخوذ من هذا، كما أن احترق المحب في حبيبه غاية الاتحاد والحلول التي أسرف في الاجترار بها ابن عربي مجنون (شيخة الحرمين) ثم احتذاه إقبال وجيته وروسو ولامرتين، فحلولية الحب نحلة صوفية.

والصوفية بنت المعجم

يقول إقبال رحمه الله في (بيام مشرق) في اليراعة، وهي دابة تطير بالليل كالشرارة:

فراشة في قلبى تطير كل ناحيه
على اللهب رفرفت حتى كأنها هيـه
أنا وأنت قاليه

إن (أنا) و(أنت) يعني التعدد، وهذه اليراعة تكره ذلك لأنها اتحدت بمحبوبها، ومثل هذا قول (سعدي الشيرازي) في البستان:

قال ذو صبوة لما نـفر
مادمست عاشقاً لا تشرك
قول (أنا) مع الحبيب تشرك
وأعجب ما أعجبني في هذه الناحية قول (سعدي الشيرازي) بترجمة محمد الفراتي:

يا حسن ما أرويه عن فراشة
في ليلة ليلاء والنوم على
حامت عليها وانبرت تنقد
قالت أنا عاشقة لا غرو أن
فلست مثلي فعلام ذا البكا
قالت لها الشمعة: يا ابنة الهوى
فمذ نأى نأى الكرى عن مقلتي
وشمعة من الحواريق
أجفاني المرهء لم يرني
فراشة الروع بلفظ مونق
ألقيت نفسي في اللهب المحرق
وحرقك النفس ولما تشقي
غاب حبيبي الشهد عني فارقي
واشتعلت نار الأسى بمفرقي

على بهار الخد من دمعي جرى
لا تدعي العشق وخليه لن
لم تصبري على الردى فلم تكدي
قد داعبت ريشك إذ أنت على
وقفت والنيران ترعى جسدي
لا تحسبي أنني سراج مجلي
أنسرت للناس ولم أعطف على
سيل لسيل صاخب من حرقى
لاقى من الأوصاف فيه ما لقي
تمسك الشملة حتى تعمقي
آخر ما أملكه من رمقي
فإن شجاك مصرعي فاشفقي
وفي الخشا نار هوى لم تطنق
قلبي ولم أعبأ بجسمي المرهق

قال أبو عبد الرحمن: وموجز هذا الحوار أن الشمعة تقول للفراشة:

إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصاراً

وإذا بهت أحدهم عند جمال أسر استوحى سر الجمال من الانحدادية والحلولية على نحو ما صنع
لامرتين مع مسلوته جوليا ومن غاذج الحب الأرضي الفارضي قوله:

يامما أنيلح كل ما يرضى به ورضابه يامما أحيله بفي

ثم يقول:

فالمعين تهوى صورة الحسن التي روحي بها تصبوا إلى معنى خفي

يقول النابلسي:

قوله: صورة الحسن كناية عن الحقيقة المحمدية التي هي مجلى المحبوب الحقيقي ومنها جماله
الذاتي، وقوله (معنى خفي) إشارة إلى مقام الوراثة المحمدية الجامعة بانكشاف صوته له عن صورة
الحقيقة المحمدية المتصور في مادتها وهي الماثلة إلى ذلك المعنى الخفي الذاتي الإلهي الذي لا يدركه
عقل ولا تحيط به بصيرة. اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: علمني شيخي أبو محمد أن أقول لأصحاب هذه الدعاوى ما قاله الله
للمجادلين: (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) [سورة البقرة/ ١١١].

والمعنى الذي أفهمه و يفهمه عقلاء بني آدم أن ابن الفارض يتحدث عن تحاب الأرواح، ومن
يجب أهل الأرض حبا روحيا غير من يجب الذات العلية على نوع بدع الأدب في شعر رابعة والحلاج
وابن عربي.

وليلاحظ عشاق الأدب ما تشدوبه الكوكب من شعر الخيام الذي فيه (إفاقة السحر) و(مناغاة
الوتر) وقوله:

ما أضيع اليوم الذي مر بي من غير أن أهوى وأن أعشقا
إنما هو جار على النحو الأخير.

و يقول النابلسي في شرح البيت الذي قبله: قوله (يرضى به) أي ذلك المحبوب الحقيقي من أهل
الويع والتقوى. قال تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر) [سورة الزمر/ ٧].

وكنى بالرضاب عن الروح الأمري الذي هو أول صادر من (كن فيكون) قبل الحركة والسكون
في ظهور مراتب التجليات الإلهية والشؤون.

قوله (بفي) يعني حين أتكلم بما يلقي ذلك المكنى عنه بالرضاب في قلبي من العلوم الإلهية
والمعارف الربانية والحقائق الرحانية.

قال أبو عبد الرحمن: في هذا تخليط ما شئت، وليس بين هذا الحشو وبين مراد ابن الفارض أي
علاقة ولو كانت أوهى من خيوط العنكبوت.

إن ابن الفارض يقول:

تهويمات النابلسي

لسلطان العاشقين عمر بن الفارض قصيدة مشهورة في الغزل في مئة وستة وثلاثين بيتا مطلعها:

سائق الأظعان يطوي البيد طي منعما عرج على كشبان طي

وملاحظتها في عاطفتها ومعانيها، بيد أنه يتقصّد محسنات البديع تقصّدا متكلفا، وفيها أوصاف
حسية لليلة التي شبهها إذا تثنت بقضيب في نقاء، وليلاه محموسة بدمها حررتها تضرب إلى السواد
فهي—والتصغير للتخليط—أحي جمع أحوى: جللت شبابه بالشيب يقول:

وهوى الغادة عمري غادة يجلبب الشيب إلى الشاب الأحي

ولا ريب عندي أن ابن الفارض من ذوي الواقعية في الحب التي يغطيها شراح الطرق الصوفية
بهذهيان لا يعقل، فهو تلميذ ابن عربي، وابن عربي يدعي الولاية، ومن بلغ رتبة الولي—بزعمهم—
فلا يتخلل في التحلل من معظور الشهوات، وهذا شيء تشهد به تراجمهم، وابن الفارض يقول:

ماذا يريد العاذلون بعذل من لبس الخلاعة واستراح وراحا

ولكن النابلسي يقف عند مطلع القصيدة الآتفة الذكر فيقول: السائق هو الله تعالى عما يقول،
والأظعان الناس، واستعمال السوق لا القود هو أزياء حشهم للوصول إليه، وكشبان طي كناية عن
المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكتيب، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع
المؤمنين إليه، أو كأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ محيي الدين ابن
عربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي. اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: ما الذي يحوج هؤلاء إلى هذا التأويل؟

أو لم يدلنا على مراده بما هو أبلغ، فذكر الأجفان والخصر ومعسول الثياب، وهذه لا يمكن حملها
بحال على الحب الإلهي.

وأود ملاحظة ما يقوله ابن عربي والتلمساني وابن الفارض ومن ينحون نحوهم لا يمكن حمله كله
على صوفية الحب لأنهم أحبوا فعلا، وكان منهم شهوانيون، ولكنها ترد المقطوعة الصغيرة خاصة
بهذا الغرض، كما ترد المقطوعة الطويلة بهذا الغرض أيضا، ولكنه يتخللها نوع من الحب الأرضي
إن صح التعبير.

تهويمات النابلسي

وإذا بهت أحدهم عند جمال أسر استوحى سر الجمال من الاتحادية والحلولية على نحو ما صنع
لامرتين مع مسلوته جوليا ومن غاذج الحب الأرضي الفارضي قوله:

يامما أنيلح كل ما يرضى به ورضابه يامما أحيله بفي

ثم يقول:

فالعين تهوى صورة الحسن التي روعي بها تصبوا إلى معنى خفي

يقول النابلسي:

قوله: صورة الحسن كناية عن الحقيقة المحمدية التي هي مجلى المحبوب الحقيقي ومنها جماله
الذاتي، وقوله (معنى خفي) إشارة إلى مقام الوراثة المحمدية الجامعة بانكشاف صوته له عن صورة
الحقيقة المحمدية المتصور في مادتها وهي الماثلة إلى ذلك المعنى الخفي الذاتي الإلهي الذي لا يدركه
عقل ولا تحيط به بصيرة. اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: علمني شيخي أبو محمد أن أقول لأصحاب هذه الدعاوى ما قاله الله
للمجادلين: (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) [سورة البقرة/ ١١١].

والمعنى الذي أفهمه و يفهمه عقلاء بني آدم أن ابن الفارض يتحدث عن تحاب الأرواح، ومن
يجب أهل الأرض حبا روحيا غير من يجب الذات العلية على نوع بدع الأدب في شعر رابعة والحلاج
وابن عربي.

وليلاحظ عشاق الأدب ما تشدو به الكوكب من شعر الخيام الذي فيه (إفاقة السحر) و(مناغاة
الوتر) وقوله:

ما أضيع اليوم الذي مربني من غير أن أهوى وأن أعشقا
إنما هو جار على النحو الأخير.

و يقول النابلسي في شرح البيت الذي قبله: قوله (يرضى به) أي ذلك المحبوب الحقيقي من أهل
الورع والتقوى. قال تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر) [سورة الزمر/ ٧].

وكنى بالرضاب عن الروح الأمري الذي هو أول صادر من (كن فيكون) قبل الحركة والسكون
في ظهور مراتب التجليات الإلهية والشؤون.

قوله (بني) يعني حين أتكلم بما يلقي ذلك المكنى عنه بالرضاب في قلبي من العلوم الإلهية
والمعارف الربانية والحقائق الرحانية.

قال أبو عبد الرحمن: في هذا تخليط ما شئت، وليس بين هذا الحشو وبين مراد ابن الفارض أي
علاقة ولو كانت أوهى من خيوط العنكبوت.

إن ابن الفارض يقول:

لسلطان العاشقين عمر بن الفارض قصيدة مشهورة في الغزل في مئة وستة وثلاثين بيتا مطلعها:

سائق الأظعان يطوي البید طي منعما عرج على كشبان طي

وملاحظتها في عاطفتها ومعانيها، بيد أنه يتقصّد محسنات البديع تقصدا متكلفا، وفيها أوصاف
حسية لليلة التي شبهها إذا تثنت بقضيب في نقاء، وليلاه محموسة بدمها حررتها تضرب إلى السواد
فهي—والتصغير للتمليح—أحي جمع أحوى: جللت شبابه بالشيب يقول:

وهوى الغادة عمري غادة يجلب الشيب إلى الشاب الأحي

ولا ريب عندي أن ابن الفارض من ذوي الواقعية في الحب التي يغطيها شراح الطرق الصوفية
بهذيان لا يعقل، فهو تلميذ ابن عربي، وابن عربي يدعي الولاية، ومن بلغ رتبة الولي—بزعمهم—
فلا يتختل في التحلل من محظور الشهوات، وهذا شيء تشهد به تراجمهم، وابن الفارض يقول:

ماذا يريد العاذلون بعذل من لبس الخلاعة واستراح وراحا

ولكن النابلسي يقف عند مطلع القصيدة الآتفة الذكر فيقول: السائق هو الله تعالى عما يقول،
والأظعان الناس، واستعمال السوق لا القود هو أزياء حثهم للوصول إليه، وكشبان طي كناية عن
المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكتيب، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع
المؤمنين إليه، أو كأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ محيي الدين ابن
عربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي. اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: ما الذي يحوج هؤلاء إلى هذا التأويل؟

أو لم يدلنا على مراده بما هو أبلغ، فذكر الأجفان والخصر ومعسول الثياب، وهذه لا يمكن حملها
بحال على الحب الإلهي.

وأود ملاحظة ما يقوله ابن عربي والتلمساني وابن الفارض ومن ينحون نحوهم لا يمكن حمله كله
على صوفية الحب لأنهم أحبوا فعلا، وكان منهم شهبانويون، ولكنها ترد المقطوعة الصغيرة خاصة
بهذا الغرض، كما ترد المقطوعة الطويلة بهذا الغرض أيضا، ولكنه يتخللها نوع من الحب الأرضي
إن صح التعبير.

ياما أميلح كل ما يرضى به ورضابه ياما أحيله بفي
فليلاه طيبة الريق، فما مناسبة الآية الكرمة: (ولا يرضى لعباده الكفر) بأميلح وأحيل
ورضاب؟!

لوقال قائل: الصلاة واجبة جماعة والدليل قوله تعالى: (إنا أعطيناك الكوثر) لكان شبيها بشرح
التابلسي لديوان ابن الفارض، والذي يتبع شرحه يجد من العجائب ما يضحك الشكل.

الحب الإلهي أو الجمال المطلق

لو وقف الأمر عند فكرة أفلاطون في القول بالجمال المطلق، لكان لها وجه فلسفي فتكون لكل
ظاهرة من مظاهر الجمال في هذا الوجود تجليات من الجمال المطلق.

وليس معنى قولنا: (لها وجه فلسفي) أنها حق.

بل معنى ذلك أن لها وجها من الجدل والتعليل والتسوية، ولكن ما ليس له معنى إلا الجنون
والدعوى قول الصوفية الحلولية بلسان الحلّاج مثلا (أنا من أهوى)!!

يقول هـ. ريتز: ولا شك أن الصوفية اطلعوا على أسرار لقلب الإنسان لم يطلع عليها غيرهم،
وكشفوا عن حالات روحانية بقيت مستورة على سواهم، فنسلم لهم بحالاتهم ومقاماتهم وإن
صعب علينا فهمها وتحققها.

قال أبو عبد الرحمن: كلالا يعطى الناس بدعواهم وإنما اطلعوا على أسرار الخلوة وتجليات الوسطاء
من العالم اللامرئي!!

وسترى مبلغ هؤلاء القوم من الدعوى والفرية بهذه المتابعة لكتاب (مشارك أنوار القلوب ومفاتيح
أسرار الغيوب) لابن الدباغ.

يقول هذا الأحق في مطلع كتابه: ورأيت أن كتّم هذا القدر عن أربابه ظلم، كما أن بذله
لغيرهم حرام وإثم، وإن كان محفوظا بالغير الإلاهية عن غير أربابه، وعروسا بالحماية الربانية
إلا من أصحابه:

لم لا أعرض باسم عزة إنها

أخذت عليّ موثقا وعهودا

لو يسمعون كما سمعت كلامها

خروا العزة ركعا وسجودا

قال أبو عبد الرحمن: أقل ما نقول لهم:

كذبتم ربكم الذي خاطبكم بفرآيه العظيم بلغة العرب وبلا رمز: أنه لا وحي في الدنيا يسمع
إلا لنبي، وأن الرسالة انقطعت، وأن الله لا يرى في الدنيا ولا يسمع، وأن في خلق الله عالما من الجن

ياما أميلح كل ما يرضى به ورضابه ياما أحيله بغى
فليلاه طيبة الريق ، فما مناسبة الآية الكرمة: (ولا يرضى لعباده الكفر) بأميلح وأحيل
ورضاب؟!
لوقال قائل: الصلاة واجبة جماعة والدليل قوله تعالى: (إنا أعطيناك الكوثر) لكان شبيها بشرح
التابلسي لديوان ابن الفارض ، والذي يتبع شرحه يجد من المعائب ما يضحك الشكل .

الحب الإلهي أو الجمال المطلق

لو وقف الأمر عند فكرة أفلاطون في القول بالجمال المطلق ، لكان لها وجه فلسفي فتكون لكل
ظاهرة من مظاهر الجمال في هذا الوجود تحليلات من الجمال المطلق .

وليس معنى قولنا : (لها وجه فلسفي) أنها حق .

بل معنى ذلك أن لها وجهها من الجدل والتعليل والتسوية ، ولكن ما ليس له معنى إلا الجنون
والدعوى قول الصوفية الحلولية بلسان الحلاج مثلا (أنا من أهوى) !!

يقول هـ. ريترو: ولا شك أن الصوفية اطلعوا على أسرار لقلب الإنسان لم يطلع عليها غيرهم ،
وكشفوا عن حالات روحانية بقيت مستورة على سواهم ، فنسلم لهم بحالاتهم ومقاماتهم وإن
صعب علينا فهمها وتحققها .

قال أبو عبد الرحمن: كلالا يعطى الناس بدعواهم وإنما اطلعوا على أسرار الخلوة وتحليلات الوسطاء
من العالم اللامرئي !!

وسترى مبلغ هؤلاء القوم من الدعوى والفرية بهذه المتابعة لكتاب (مشارك أنوار القلوب ومفاتيح
أسرار الغيوب) لابن الدباغ .

يقول هذا الأحق في مطلع كتابه: ورأيت أن كتبت هذا القدر عن أربابه ظلم ، كما أن بذله
لغيرهم حرام وإثم ، وإن كان محفوظا بالغير الإلاهية عن غير أربابه ، وعروسا بالحماية الربانية
إلا من أصحابه:

لم لا أعرض باسم عزة إنها

أخذت علي موثقا وعهودا

لويسمعون كما سمعت كلامها

خروا العزة ركعا وسجودا

قال أبو عبد الرحمن: أقل ما نقول لهم:

كذبتم ربكم الذي خاطبكم بقرآنه العظيم بلغة العرب وبلا رمز: أنه لا وحي في الدنيا يسمع
إلا لنبي ، وأن الرسالة انقطعت ، وأن الله لا يرى في الدنيا ولا يسمع ، وأن في خلق الله عالما من الجن

بتلاعب بعقولكم في الخلوات، وعلمي عليكم الكفر والشناعة .

ثم إن رمزكم بمرزة وهي لمبة لساء صارخة الأنوثة من سوء أدبكم مع ربكم بل هو الكفر البواح .

لقد تجلّى لكم الوسيط والقرين وقال لكم: هذه أنوار حضرة قدس المولى، فصدقتموه بتكذيب ربكم أنه سبحانه لا يرى إلا في الآخرة، ورؤيته للمؤمنين لا يضامون فيها، وهي غاية نعيمهم .

ولم يقنع هؤلاء السموات المارقون بكلام ربهم الذي جاء بلغة العرب المفهومة والتسوسا المماحكة من مثالية أفلاطون الوهمية فقالوا: إنما نرى ربنا بأرواحنا لا بحسنا، وقالوا:

نسي المعارف واللطائف فانسى

يبغي الحياة من الموات الجلمد

وقلنا: كذبتكم وأفكتم لا وسيلة لتحصيل معارف الأرواح إلا بالحواس الظاهرة أو الباطنة .

فرويا المنام الصادقة من معارف الأرواح، ولكننا لانتمثلها إلا بحواسنا وهؤلاء الحمل يسمون أصحاب الخلوات بالعارفين والواصلين، ولقد احتجوا بقول من عساه لا يوافقهم: لو كشف الغطاء ما ازددت إلا يقينا .

قال أبو عبد الرحمن: نعم هؤلاء رسول الله وأصحابه وأتباعه يؤمنون بالغيب أما هؤلاء السموات فيرون أن الحجب كشفت لهم، فما حاجتهم إذن إلى كشف الغطاء، ولا يكفون عن الافتراء على الله بتأويل آياته .

يزعمون أن الله تجلّى لهم في هذه الدنيا الفانية فأروه وسمعه، ومن لم يحصل له هذا التجلي في الدنيا فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا .

قال أبو عبد الرحمن: فصحاء العرب الذين عايشوا التنزيل يعرفون معنى هذه الآية الكريمة .

والله العظيم الذي لا إله إلا هو: إن الأعمى من كذب ربّه وصدف عن آياته، وآمن بتجليات الشيطان وتكثفه .

ولم يكتف هؤلاء المتلاعبون بآيات الله الخائضون فيها المستهزؤون بها بالدعوى الكاذبة على الله حتى شبهوا ربهم بسحناتهم القبيحة .

قال ربيع صفيق منهم:

أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني

كلا إن المتجلي لكم ربيع مثلكم، سينكص على عقبه يوم القيامة، وسيكون لكم عدوا وستلعنونه في أطباق النيران إن شاء الله .

وكما أدخل هؤلاء الكفرة ربهم في قياس تمثيلي:

أدخلوه أيضا في قياس شمولي، فقال ربيع منهم:

ما أرى نفسي إلا أنتم

واعتقادي أنكم أنتم أنا

عنصر الأنفس منا واحد

وكذا الأجسام جسم عننا

يقول هذا الدباغ الأحمق: وكل محب عارف، وليس كل عارف بمحب .

قال أبو عبد الرحمن: والله ما أحب ربّه إلا من عرفه، ومعرفتنا بربنا معرفة لزوم وتنزيه وليست معرفة تجليات آمنا بكذبها من معرفتنا بالله .

و يقول ربيع آخر:

تبدى لنا في كل شيء حبيبنا

فتنا كما تاه الكليم به عجبنا

وما نحن إلا حجبه وهو سرنا

و يفهم سر الحجب من فهم الحجبنا

فهؤلاء الواغشون يدعون الوحي، وأن الله كلمهم كما كلم موسى .

وهؤلاء الجند الضعيف يزعمون أنهم حجاب الله عن الرؤية، فجعلوا لأنفسهم من الحجم قياسا ونسبة من عظمة الله لا إله إلا الله، وليس وراء هذا الكفر كفر .

والمعرفة القصوى عند هذا الدباغ الإدراك العقلي، وهوانتقال صورة المحبوب إلى ذات النفس .

إنها والله كلمة يحسدوهم عليها إبليس، ويحسدوهم عليها المكيفون والممثلون من ضلال هذه الأمة .

وهؤلاء الخنازير لا يرون أن الأشواق الروحية في مسجد الله الحرام تعادل أشواقهم إذا كانوا في الخلوة وواصلوا الصيام وقرؤوا التعويذات السريانية والعبرية وتجلت لهم مرادة الجن بما يغلب أنظارهم و يغطي حواسهم .

يقول أحد هؤلاء الحمل:

دع ذكر أحجار و ذكر منازل

وتول عن بان العقيق فلعلع

إلى أن يقول عن ربّه جل جلاله:

مشواه في قلبي ونور جماله

في ناظري وحديثه في مسمعي

يتلاعب بعقولكم في الخلوات، ويملي عليكم الكفر والشناعة.

ثم إن رمزكم بكرة وهي لموبة لمساء صارخة الأنوثة من سوء أدبكم مع ربكم بل هو الكفر البواح.

لقد تجلّى لكم الوسيط والقرين وقال لكم: هذه أنوار حضرة قدس المولى، فصدقتموه بتكذيب ربكم أنه سبحانه لا يرى إلا في الآخرة، ورؤيته للمؤمنين لا يضامون فيها، وهي غاية نعيمهم.

ولم يفتح هؤلاء السموات المارقون بكلام ربهم الذي جاء بلغة العرب المفهومة والتسوا المماحكة من مثالية أفلاطون الوهمية فقالوا: إنما نرى ربنا بأرواحنا لا بحسنا، وقالوا:

نسي المعارف واللطائف فانسى

يبغي الحياة من الموات الجلمد

وقلنا: كذبتكم وأفكتم لا وسيلة لتحصيل معارف الأرواح إلا بالحواس الظاهرة أو الباطنة.

فرويا المنام الصادقة من معارف الأرواح، ولكننا لانتمثلها إلا بحواسنا وهؤلاء الحمل يسمون أصحاب الخلوات بالعارفين والواصلين، ولقد احتجوا بقول من عساه لا يوافقهم: لو كشف الغطاء ما ازددت إلا يقينا.

قال أبو عبد الرحمن: نعم هؤلاء رسول الله وأصحابه وأتباعه يؤمنون بالغيب أما هؤلاء السموات فيرون أن الحجب كشفت لهم، فما حاجتهم إذن إلى كشف الغطاء، ولا يكفون عن الافتراء على الله بتأويل آياته.

يزعمون أن الله تجلّى لهم في هذه الدنيا الفانية فأروه وسمعه، ومن لم يحصل له هذا التجلي في الدنيا فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا.

قال أبو عبد الرحمن: فصحاء العرب الذين عايشوا التنزيل يعرفون معنى هذه الآية الكريمة.

والله العظيم الذي لا إله إلا هو: إن الأعمى من كذب ربه وصدف عن آياته، وآمن بتجليات الشيطان وتكثفه.

ولم يكتف هؤلاء المتلاعبون بآيات الله الخائضون فيها المستهزؤون بها بالدعوى الكاذبة على الله حتى شبهوا ربهم بسخاناتهم القبيحة.

قال رقيق صفيق منهم:

أدنيّني منك حتى ظننت أنك أني

كلا إن المنجلي لكم رقيق مثلكم، سينكص على عقبه يوم القيامة، وسيكون لكم عدوا وستلعنونه في أطباق النيران إن شاء الله.

وكما أدخل هؤلاء الكفرة ربهم في قياس تمثيلي:

أدخلوه أيضا في قياس شمولي، فقال رقيق منهم:

ما أرى نفسي إلا أنتم

واعتقادي أنكم أنتم أنا

عنصر الأنفس منا واحد

وكذا الأجسام جسم عننا

يقول هذا الدباغ الأحمق: وكل محب عارف، وليس كل عارف بمحب.

قال أبو عبد الرحمن: والله ما أحب ربه إلا من عرفه، ومعرفتنا بربنا معرفة لزوم وتنزيه وليست معرفة تجليات آمنا بكذبها من معرفتنا بالله.

و يقول رقيق آخر:

تبدى لنا في كل شيء حبيبنا

فتنهنا كما تاه الكليم به عجبنا

وما نحن إلا حجبه وهو سرنا

و يفهم سر الحجب من فهم الحجبنا

فهؤلاء الواغشون يدعون الوحي، وأن الله كلمهم كما كلم موسى.

وهؤلاء الجند الضعيف يزعمون أنهم حجاب الله عن الرؤية، فجعلوا لأنفسهم من الحجم قياسا ونسبة من عظمة الله لا إله إلا الله، وليس وراء هذا الكفر كفر.

والمعرفة القصوى عند هذا الدباغ الإدراك العقلي، وهوانتقال صورة المحبوب إلى ذات النفس.

إنها والله كلمة يحسدوهم عليها إبليس، ويحسدوهم عليها المكيفون والمثلون من ضلال هذه الأمة.

وهؤلاء الخنازير لا يرون أن الأشواق الروحية في مسجد الله الحرام تعادل أشواقهم إذا كانوا في الخلوة وواصلوا الصيام وقرؤوا التعويذات السريانية والعبرية وتجلت لهم مرادة الجن بما يخلب أنظارهم و يغطي حواسهم.

يقول أحد هؤلاء الحمل:

دع ذكر أحجار و ذكر منازل

وتول عن بان العقيق فلعلع

إلى أن يقول عن ربه جل جلاله:

مشواه في قلبي ونور جماله

في ناظري وحديثه في مسمعي

و يقول الدباغ عن معرفة له لم يصل إليها العلم في القرن العشرين :

وهنا سر يفهمه أربابه الذين وصلوا إلى حقيقة الذوق لا يمكننا النطق به :

شربنا على زهر الربيع المقوف

وجاء لنا الساقى بصهباء قرقف

فلما شربناها ودب دبيبها

إلى موضع الأسرار قلت لها قفي

خافة أن يسطو عليّ شعاعها

فيطلع جلاسي على سري الخفي

وهذا ستار منهم صفيق على دعاواهم ، وهروب من البرهان ، ونسخ للشريعة بما يسمونه الطريقة

والحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : إذا رأيت الخيام يذكر الخمرة والخان فهي من هذا الباب .

ولقد قال الدباغ عن الخمرة الصوفية :

المحبة لا يعبر عنها حقيقة إلا من ذاقها ، ومن ذاقها استولى عليه من الدهول عن ما هوفيه أمرا لا يمكنه معه العبارة كمثل من هو طافح سكرًا إذا سئل عن حقيقة السكر الذي هوفيه لم يمكنه العبارة في تلك الحال لاستيلائه على عقله .

والفرق بين السكرين أن سكر الخمر عرضي يمكن زواله ، ويعبر عنه في حين الصحو .

وسكر المحبة ذاتي ملازم لا يمكن من وصل إليه أن يصحو عنه حتى يخبر فيه عن الحقيقة كما

قيل :

يصحو من الخمر شاربها

والعشق سكر على الدوام

قال تلميذ ابن حزم : وهؤلاء الأوباش يؤمنون بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الواصلين ،

وأنه ذاق المحبة ، فماذا يقولون عن إبلاغه لرسالة ربه :

هل استولت المحبة على قلبه فألهمته عن التشريع ؟

ثم هل حصلنا في هذا الكلام شيئا غير الدعوى ؟

لعن الله دعاوى تجر أصحابها إلى المحال والكفر .

وما علمنا هذا السكر من غير الخمر إلا سكر المجانين الطافحين الذين استحوذ الشيطان على

قلوبهم .

نعم كان الأمر أسهل عند الدكتور إبراهيم ناجي عفا الله عنه عندما قال في الأطلال :

هل رأى الحب سكارى مثلنا كم بنينا من خيال حولنا

فهذا شاعر ماجن مصلوم بلعساء حواء ، وقلوب التيمين ضعيفة ، ومن عرف الهوى رحم

القلوبا .

وهو لا يأخذ من هذا الاصطلام حقائق ، وإنما هي خيالات .

أما هذا الدباغ وأضرابه فقد انتقلوا من المجون إلى الكفر والوثنية ، وأرجو من القارئ أن يراجع كتاب الدباغ ص ٢٣ - ٢٦ ليرى هذه الدعوى المجردة المفتراة على الله بلا نص ولا نظروا حس ولا تجربة ولا استنتاج .

وخير رد على هذه الفرية قوله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم)

[سورة الكهف / ٥١] .

وهؤلاء الصوفية الكفرة الملاعين يتلاعبون بآيات الله كما يتلاعب الأطفال بالمخراق .

سمع أحدهم قارئًا يتلو قوله تعالى : (أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم .. إلخ) [سورة الجاثية / ٢٣] . فغشى عليه فلما أفاد سئل عن حاله الذي استولى عليه من معنى هذه الآية فقال :

قوله : (أفرايت من اتخذ إلهه هواه) أي ليس له هوى إلا إلهه فهو هواه . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : إذن نقول لهذا الرقيق : أنت على هذا التأويل ممن أضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ، وأنه لن يهديك أحد بعد أن أضلك الله .

لأن الآية التي اعتبرت بها تقول ذلك ، ولأن إهلك هذه الأرواح الشريرة التي تجلت لك .

والعجيب أنهم يحاولون الاستنباط اللغوي لأهوائهم ، فإذا جاءهم النص الصريح أو استنباط لإبطال دعاوهم قالوا : حال الشريعة غير حال الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : وقد جالست كثيرا من هؤلاء المجاذيب وناقشتهم فوجدتهم دجالين كذابين ليس عندهم إلا الدعوى ، وتقليب الحدق ، والصراخ ، والتظاهر بالهيام ، ثم استمر ذلك الرقيق في التلاعب بآيات الله فقال :

(وأضله الله على علم) أي ضل في حبه لربه على علم منه به ومعرفة فهو في ذلك على يقين ، ولهذا قيل ليعقوب عليه السلام : (إنك لفي ضلالك القديم) [سورة يوسف / ٩٥] أي في حبك القديم .

(وختم على سمعه وقلبه) يعني بخاتم الغيرة فلا يسمع إلا كلام محبوه ولا يجد في قلبه موجودا غيره .. إلخ تأويلاته .

قال الدباغ : فهذا تأويل يدق على الأفهام معانيه ، إذ كل إناء يشرح بما فيه .

قال أبو عبد الرحمن : نرجو الله أن يكون ذلك الصوفي ومعه ابن الدباغ ممن ينطبق عليهم مدلول

و يقول الدباغ عن معرفة له لم يصل إليها العلم في القرن العشرين :

وهنا سر يفهمه أربابه الذين وصلوا إلى حقيقة الذوق لا يمكننا النطق به :

شربنا على زهر الربيع المفوف

وجاء لنا الساقى بصهباء قرقف

فلما شربناها ودب ديبها

إلى موضع الأسرار قلت لها قفي

غافة أن يسطو عليّ شعاعها

فبطلع جلّاسي على سري الخفي

وهذا ستار منهم صفيق على دعاواهم ، وهروب من البرهان ، ونسخ للشريعة بما يسمونه الطريقة والحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : إذا رأيت الخيام يذكر الخمرة والحان فهي من هذا الباب .

ولقد قال الدباغ عن الخمرة الصوفية :

المحبة لا يعبر عنها حقيقة إلا من ذاقها ، ومن ذاقها استولى عليه من الدهول عن ما هوفيه أمرا لا يمكنه معه العبارة كمثل من هو طافح سكرًا إذا سئل عن حقيقة السكر الذي هوفيه لم يمكنه العبارة في تلك الحال لاستيلائه على عقله .

والفرق بين السكرين أن سكر الخمر عرضي يمكن زواله ، ويعبر عنه في حين الصحو .

وسكر المحبة ذاتي ملازم لا يمكن من وصل إليه أن يصحو عنه حتى يخبر فيه عن الحقيقة كما قيل :

يصحو من الخمر شاربها

والعشق سكر على الدوام

قال تلميذ ابن حزم : وهؤلاء الأوباش يؤمنون بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الواصلين ، وأنه ذاق المحبة ، فماذا يقولون عن إبلاغه لرسالة ربه :

هل استولت المحبة على قلبه فألته عن التشريع ؟

ثم هل حصلنا في هذا الكلام شيئا غير الدعوى ؟

لئن الله دعاوى تجر أصحابها إلى المحال والكفر .

وما علمنا هذا السكر من غير الخمر إلا سكر المجانين الطافحين الذين استحوذ الشيطان على

قلوبهم .

نعم كان الأمر أسهل عند الدكتور إبراهيم ناجي عفا الله عنه عندما قال في الأطلال :

هل رأى الحب سكارى مثلنا كم بنينا من خيال حولنا

فهذا شاعر ماجن مصلوم بلعساء حواء ، وقلوب التيمين ضعيفة ، ومن عرف الهوى رحم القلوبا .

وهو لا يأخذ من هذا الاصطلام حقائق ، وإنما هي خيالات .

أما هذا الدباغ وأضرابه فقد انتقلوا من المجون إلى الكفر والوثنية ، وأرجو من القارئ أن يراجع كتاب الدباغ ص ٢٣-٢٦ ليرى هذه الدعوى المجردة المفتراة على الله بلا نص ولا نظروا حس ولا تجربة ولا استنتاج .

وخير رد على هذه الفرية قوله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) [سورة الكهف / ٥١] .

وهؤلاء الصوفية الكفرة الملاعين يتلاعبون بآيات الله كما يتلاعب الأطفال بالمخراق .

سمع أحدهم قارئًا يتلو قوله تعالى : (أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم .. إلخ) [سورة الجاثية / ٢٣] . ففتشى عليه فلما أفاق سئل عن حاله الذي استولى عليه من معنى هذه الآية فقال :

قوله : (أفأريت من اتخذ إلهه هواه) أي ليس له هوى إلا إله فهو هواه . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : إذن نقول لهذا الرقيق : أنت على هذا التأويل ممن أضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ، وأنه لن يهديك أحد بعد أن أضلك الله .

لأن الآية التي اعتبرت بها تقول ذلك ، ولأن إهلك هذه الأرواح الشريرة التي تجلت لك .

والعجيب أنهم يحاولون الاستنباط اللغوي لأهوائهم ، فإذا جاءهم النص الصريح أو استنباط لإبطال دعاوهم قالوا : حال الشريعة غير حال الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : وقد جالست كثيرا من هؤلاء المجاذيب وناقشتهم فوجدتهم دجالين كذابين ليس عندهم إلا الدعوى ، وتقليب الحديق ، والصراخ ، والتظاهر بالهيام ، ثم استمر ذلك الرقيق في التلاعب بآيات الله فقال :

(وأضلّه الله على علم) أي ضل في حبه لربه على علم منه به ومعرفة فهو في ذلك على يقين ، ولهذا قيل ليعقوب عليه السلام : (إنك لفي ضلالك القديم) [سورة يوسف / ٩٥] أي في حبك القديم .

(وختم على سمعه وقلبه) يعني بخاتم الغيرة فلا يسمع إلا كلام محبوه ولا يجد في قلبه موجودا غيره .. إلخ تأويلاته .

قال الدباغ : فهذا تأويل يدق على الأفهام معانيه ، إذ كل إناء يشرح بما فيه .

قال أبو عبد الرحمن : نرجو الله أن يكون ذلك الصوفي ومعه ابن الدباغ ممن ينطبق عليهم مدلول

هذه الآية بالمعنى الذي أرادته الله .

ومن المؤسف أن يقع في خيالات (الإشارة والحقيقة والذوق) علماء أجلاء من أمثال سلطان العلماء العز بن عبد السلام والألوسي صاحب روح المعاني .

ومن صفاتهم أنهم لا يعرفون ربهم إلا من غنج اللحاظ وخمرة الريق لأنها تجليات من الجمال المطلق .

قال أحدهم :

وطارحني غنج اللحاظ معانيا

أغار عليها إن ألم بمسمعي

فكررت طرفي في الوجود بأسره

فلم أرفيه غير معنك مقنعي

وطالعت في سر الهوى فإذا التي

أطوف عليها في معالمها معي

قال أبو عبد الرحمن : هذه الأبيات سرقتها إيليا أبو ماضي بلفظها وقافيتها في قصيدته عن السعادة أو الروح وهي قصيدة (العنقاء) و يشرح هذه الفكرة قول أحدهم :

من لي سواك أحبه أو أعشق

ولك الملاحاة والجمال المطلق

ولكل حسن أنت روح وجوده

وعليه من معنى بهائك رونق

ما القدما الطرف الكحيل وما اللعس

لولاك تشهد في حلاه وترمق

من مات في دير الهوى بك صبوة

نال التهادة وهوحي يرزق

قال أبو عبد الرحمن : إن النصاري افترضوا على ربهم فقالوا بحلوله جل وعلا في مريم أو المسيح .

ثم جاء هؤلاء الأتقان وحسدوهم على هذا الكفر ، وقالوا : إن الله حال في كل شيء .

وكان الواصولون منهم كلهم فساقا ، يتخذون الغلمان ويقولون : نعشق الجمال المطلق .

لعنهم الله أنى يوفقون لكفرهم ، ولو كانوا مجرد فساق لدعونا لهم بالتجاوز .

ولصلة الحلولية الصوفية بالنصرانية كانوا يستشهدون بخرافات الأناجيل المحرفة المبدلة ففي

إنجيل متى (أن الله قال : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني .

قال : وكيف ذلك ؟

قال : مرض عبيد فلان فلو عدته عدتني) .

قال أبو عبد الرحمن : لو كان هذا النص صحيحا في ديننا الإسلامي لكان له معنى غير معنى الحلول ، بيد أن ابن الدباغ يقول : وهذه الإشارات كلها يجب ألا تشرح حقائقها لغير أهلها بل تترك تحت حجاب الغيرة حتى يصل إليها أهلها في أطوار أذواقهم .

ونحن نقول : دين الله ظاهر لا رمز فيه ، ولا سر له عند أحد ، ونحن نعبد ربنا بمراده منا لا بأذواقنا .

و يستدل هؤلاء الخاسرون على الحلولية والاتحاد بقوله صلى الله عليه وسلم : إن الله خلق آدم على صورته .

والصواب في تأويل هذا الحديث : أن الله خلق آدم على صورة آدم يوم أهبط إلى الأرض ، لأن الله قال بصريح النص : (ليس كمثله شيء) [سورة الشورى / ١١] . ومن كانت له صورة فله مثل تعالى الله عن ذلك .

قال أبو عبد الرحمن : إن المساجد القبرورية الوثنية في مصر وفي شتى البلاد العربية والإسلامية أوكار لأفراخ الحلول والاتحاد يكفرون بالله وحده علنا في بيوت العبادة .

وابن الدباغ يعرف أن الحلول والاتحاد كفر شنيع ، ولهذا حاول أن يراوغ بهذه العبارة إذ قال : واعلم أن الحق تعالى تحلى لعباده في كل شيء فهم يشهدونه في كل مشهود و يطالعونه من كل موجود .

وذلك عند فناء ذواتهم في مشاهدة ذاته لا بمعنى الحلول الذي هو من صفات الحادثات ، فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه يشهد ربه كأن الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان ، وعلى هذا يحمل سائر اطلاقات المحبين إذا غلبت عليهم صفات الأنس وسكر الأحوال ، لا على معنى الحلول اللائق بالأجسام كما قال الخلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ليس في الكون سوى من هو أنا

قال أبو عبد الرحمن : ثمة أمران :

أولهما : أن فناء المشاهد يعني أنه لا يشاهد غير من تحلى له من الأرواح الأرضية الخبيثة ، وليس معنى هذا غير الحلول والاتحاد الذين يزعمونهما ثم يهربون عنهما .

وثانيهما : أن التفوه بالحلول والاتحاد وإن لم يعتقدهما كفر باللسان لا يجوز التفوه به .

قال أبو عبد الرحمن : وفي هذه المسيرة كفاية ، لأن بلاغم هؤلاء القوم تطول ودعواهم عريضة .

هذه الآية بالمعنى الذي أراده الله .

ومن المؤسف أن يقع في خيالات (الإشارة والحقيقة والدوق) علماء أجلاء من أمثال سلطان العلماء العز بن عبد السلام والألوسي صاحب روح المعاني .

ومن صفاقتهم أنهم لا يعرفون ربهم إلا من غنج اللحاظ وخمرة الريق لأنها تجليات من الجمال المطلق .

قال أحدهم :

وطارحني غنج اللحاظ معانيا

أغار عليها إن ألم بمسمعي

فكررت طرفي في الوجود بأسره

فلم أرفيه غير معنك مقنعي

وطالمت في سر الهوى فإذا التي

أطوف عليها في معالمها معي

قال أبو عبد الرحمن : هذه الأبيات سرقتها إيليا أبوماضي بلفظها وقافيتها في قصيدته عن السعادة أو الروح وهي قصيدة (العنقاء) و يشرح هذه الفكرة قول أحدهم :

من لي سواك أحبه أو أعتق

ولك الملاحة والجمال المطلق

ولكل حسن أنت روح وجوده

وعليه من معنى بهائك رونق

ما القدما الطرف الكحيل وما اللعس

لولاك تشهد في حلاه وترمق

من مات في دير الهوى بك صبوة

نال التهادة وهوحي يرزق

قال أبو عبد الرحمن : إن النصاري افتروا على ربهم فقالوا بحلوله جل وعلا في مريم أو المسيح .

ثم جاء هؤلاء الأتقان وحسدوهم على هذا الكفر ، وقالوا : إن الله حال في كل شيء .

وكان الواصولون منهم كلهم فاسقا ، يتخذون الغلمان ويقولون : نعشق الجمال المطلق .

لعنهم الله أنى يوفقون لكفرهم ، ولو كانوا مجرد فاسق لدعونا لهم بالتجاوز .

ولصلة الحلولية الصوفية بالنصرانية كانوا يستشهدون بخرافات الأناجيل المحرفة المبدلة ففي

إنجيل متى (أن الله قال : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني .

قال : وكيف ذلك ؟

قال : مرض عبي فلان فلوعدته عدتني) .

قال أبو عبد الرحمن : لو كان هذا النص صحيحا في ديننا الإسلامي لكان له معنى غير معنى الحلول ، بيد أن ابن الدباغ يقول : وهذه الإشارات كلها يجب ألا تشرح حقائقها لغير أهلها بل تترك تحت حجاب الغيرة حتى يصل إليها أهلها في أطوار أذواقهم .

ونحن نقول : دين الله ظاهر لا رمز فيه ، ولا سر له عند أحد ، ونحن نعبد ربنا بمراده منا لا بأذواقنا .

و يستدل هؤلاء الخاسرون على الحلولية والاتحاد بقوله صلى الله عليه وسلم : إن الله خلق آدم على صورته .

والصواب في تأويل هذا الحديث : أن الله خلق آدم على صورة آدم يوم أهبط إلى الأرض ، لأن الله قال بصريح النص : (ليس كمثله شيء) [سورة الشورى / ١١] . ومن كانت له صورة فله مثل تعالى الله عن ذلك .

قال أبو عبد الرحمن : إن المساجد القبرورية الوثنية في مصر وفي شتى البلاد العربية والإسلامية أوكار لأفراخ الحلول والاتحاد يكفرون بالله وحده علنا في بيوت العبادة .

وابن الدباغ يعرف أن الحلول والاتحاد كفر شنيع ، ولهذا حاول أن يراوغ بهذه العبارة إذ قال : واعلم أن الحق تعالى تحلى لعباده في كل شيء فهم يشهدونه في كل مشهود و يطالعونه من كل موجود .

وذلك عند فناء ذواتهم في مشاهدة ذاته لا بمعنى الحلول الذي هو من صفات الحادثات ، فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه يشهد ربه كأن الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان ، وعلى هذا يحمل سائر اطلاقات المحبين إذا غلبت عليهم صفات الأنس وسكر الأحوال ، لا على معنى الحلول اللائق بالأجسام كما قال الخلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ليس في الكون سوى من هو أنا

قال أبو عبد الرحمن : ثمة أمران :

أولهما : أن فناء المشاهد يعني أنه لا يشاهد غير من تحلى له من الأرواح الأرضية الخبيثة ، وليس معنى هذا غير الحلول والاتحاد الذين يزعمونهما ثم يهربون عنهما .

وثانيهما : أن التفوه بالحلول والاتحاد وإن لم يعتقدهما كفر باللسان لا يميز التفوه به .

قال أبو عبد الرحمن : وفي هذه المسيرة كفاية ، لأن بلاغم هؤلاء القوم تطول ودعواهم عريضة .

ولابن الدباغ كتاب آخر مطبوع عن تراجم الصوفية من أهل الفيروان مليء بالخرافة والمذيان إذا قرأته عرفت مبلغ علم هذا الرجل بدين ربه .

وقد اعتنى المستشرقون بنشر وتحقيق ما كتبه هؤلاء الجهلة عن الحب الإلهي فمما طبع من ذلك كتاب لسان الدين ابن الخطيب روضة الحب الشريف ، ويحاول الآن ريتز نشر كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف للدليمي .

وفكر الحنول والاتحاد من أضاليل الباطنية الذين يفسدون الأديان بشتى الآراء الغريبة .

وإن قراءة لكتاب المستظهري لأبي حامد الغزالي تكشف عن منهج الباطنيين في إفساد الأديان .

والباطنية في الأصل جمعية من جمعيات اليهود السرية ، وإذا قرأت كتاب كفاحي هلتر علمت علم اليقين مدى فعالية اليهود في اختلاس الأديان والقوميات والتراث من قلوب الناس وعقولهم . ولن تزال طائفة من أمة محمد على الدين ظاهرة منصوره والله المستعان .

الحرية الفكرية

السيادة في حياة الفرد المسلم لمفهوم النص الشرعي ، إلا أن هذه السيادة لم تتبوأ مكانها في حياته إلا بإيجابية الفكر المنبعثة من الحرية الفكرية .

وهذا العنصر أعرق مبدأ في نشأة الإسلام ، فحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ثلاثة وعشرون عاما منها ثلاثة عشر عاما قبل الهجرة ليس فيها سيف ولا مدافعة ، وإنما هي فترة مباركة قضاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في التبسط لما تتطلبه الحرية الفكرية من حوار ونظر واستدلال .

وآيات السور المكية أكبر شاهد على ذلك .

ومن وصية الله لرسوله صلى الله عليه وسلم أن قال له :

(قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) وأوصاه أن يجادلهم بالتي هي أحسن .

ولا مجال للمجادلة وطلب البرهان إلا في حضانة الحرية الفكرية .

ولحماية الحرية الفكرية من عبث العابثين كسرت النصوص السريعة حاجز التبعية ليهوى والعرف والعادة والحمية لسنة الأسلاف ، لتكون السيادة في هذا الجول فطرة الله التي يترك في الإذعان لها كل مخلوقات الله لملكه من الجن والإنس وهي إيجابيات العمل : أي ضرورات الفكر .

إذن من خصائص الهوية الإسلامية سعة الصدر لمقتضى حرية الفكر فلا يعقل بابها حتى تحدد الإيجابية الفكرية .

والإيجابية الفكرية هي الحق الذي تعدده قوانين العمل ولا مجال للحرية بعد هذا ، لأنه ليس بعد الحق إلا الضلال ، ولأن الحرية الفكرية التي تنتمي إليها هوية المسلم وهي الحرية المعفولة ليست حرية لشهوة الجدل والمباحكة وإنما هي حرية للحق حتى يظهر .

والجماعة التي تدعن للحرية الفكرية يجب أن تغفل باب الحرية إذا ظهرت لها الإيجابية (الحق) بيقين أو رجحان .

أما ما استوى فيه الطرفان فباب الحرية مفتوح فيه دائما واللوم والتعنيف مرتفع وكل متبع لأحد الطرفين على حن حتى يوجد الرجحان أو اليقين .

ولابن الدباغ كتاب آخر مطبوع عن تراجم الصوفية من أهل القيروان مليء بالخرافة والهذيان إذا قرأته عرفت مبلغ علم هذا الرجل بدين ربه .

وقد اعتنى المستشرقون بنشر وتحقيق ما كتبه هؤلاء الجهلة عن الحب الإلهي فمما طبع من ذلك كتاب لسان الدين ابن الخطيب روضة الحب الشريف ، ويحاول الآن ريتز نشر كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف للدليمي .

وفكر الحلول والاتحاد من أضاليل الباطنية الذين يفسدون الأديان بشتى الآراء الغريبة .

وإن قراءة لكتاب المستظهري لأبي حامد الغزالي تكشف عن منهج الباطنيين في إفساد الأديان .

والباطنية في الأصل جمعية من جمعيات اليهود السرية ، وإذا قرأت كتاب كفاحي لهتلر علمت علمه اليقين مدى فعالية اليهود في اختلاس الأديان والقوميات والتراث من قلوب الناس وعقولهم ، ولن تزال طائفة من أمة محمد على الدين ظاهرة منصوره والله المستعان .

الحرية الفكرية

السيادة في حياة الفرد المسلم لمفهوم النص الشرعي ، إلا أن هذه السيادة لم تتبوأ مكانها في حياته إلا بإيجابية الفكر المنبعثة من الحرية الفكرية .

وهذا العنصر أعرق مبدأ في نشأة الإسلام ، فحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ثلاثة وعشرون عاما منها ثلاثة عشر عاما قبل الهجرة ليس فيها سيف ولا مدافعة ، وإنما هي فترة مباركة قضاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في التبسط لما تتطلبه الحرية الفكرية من حوار ونظر واستدلال .

وآيات السور المكية أكبر شاهد على ذلك .

ومن وصية الله لرسوله صلى الله عليه وسلم أن قال له :

(قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) وأوصاه أن يجادلهم بالتي هي أحسن .

ولا مجال للمجادلة وطلب البرهان إلا في حضانة الحرية الفكرية .

ولحماية الحرية الفكرية من عبث العابثين كسرت النصوص السريعة حاجز التبعية ليهوى والعرف والعادة والحمية لسنة الأسلاف ، لتكون السيادة في هذا الجول فطرة الله التي يترك في الإذعان لها كل مخلوقات الله الملوكفة من الجن والإنس وهي إيجابيات العقل : أي ضرورات الفكر .

إذن من خصائص الهوية الإسلامية سعة الصدر لمقتضى حرية الفكر فلا يفعل بابها حتى تتحدد الإيجابية الفكرية .

والإيجابية الفكرية هي الحق الذي تحدده قوانين العمل ولا مجال للحرية بعد هذا ، لانه ليس بعد الحق إلا الضلال ، ولأن الحرية الفكرية التي تنتمي إليها هوية المسلم وهي الحرية المعمولة ليست حرية لشهوة الجدل والمباحكة وإنما هي حرية للحق حتى يظهر .

والجماعة التي تدعن للحرية الفكرية يجب أن تغفل باب الحرية إذا ظهرت لها الإيجابية (الحق) بيقين أو رجحان .

أما ما استوى فيه الطرفان فباب الحرية مفتوح فيه دائما واللوه والتعنيف مرتفع وكل متبع لأحد الطرفين على حن حتى يوجد الرجحان أو اليقين .

والمجتمع المثالي إذا تساوى عنده الطرفان جعل المرجح قضية إرادية لا فكرية وذلك بالقرعة أو التصويت المنظم الذي يتم عن انتخاب من يمثل بعض الأصوات .

ومن يتمسك بحرية الفكر بعد استنفاد الآراء وظهور اليقين أو المرجح الفكري أو الإداري إنما يعبث بقيم الفكر وإيجابياته ويستمرىء انشقاق الجماعة ذلك أن الترجيح دون مرجح عبث ، واطراح اليقين أو المرجح عناد ، وترجيح المرجوح تحكم ومكابرة وكل ذلك زعزعة للحياة المستقيمة التي لا تلتمس من غير إيجابيات الفكر .

وجميع عقوبات الشريعة ورازعها لحماية إيجابيات الفكر بعد استهلاك المجال لحرية .

والحرية ليست مضمونا لذاتها وإنما هي مشروعة لغيرها (لاستبانة الإيجابية الفكرية) مرفوضة لغيرها عندما تتحدد الحتمية الفكرية بيقين أو رجحان .

الإيجابية الفكرية

إنه لا مجال للحسبانية ولا العناد في تصورات المسلم كما أنه لا مجال للقطعية المؤسسة على غير برهان .

بل عقيدة المسلم أن عقله مخلوق من مخلوقات الله كما أن عقله هو وسيطته الوحيدة في المعرفة بما لديه من خبرة حسية ومبادئ فطرية وخبرة بشرية عامة تأدت إليه بالنقل فصدق بها يقينا أو رجحانا بموجب طرق التوثيق التاريخي التي ينظمها العقل أيضا .

ومنطق المسلم أنه لا يأخذ بالمرجوح في نصاب العقل و يلغي اليقين أو الراجح لأن ذلك انحراف عن إيجابيات الفكر إلى العبث أو الهوى والتحكم والعصبية .

والمسلم ينظم معادلة بين كون العقل مخلوقا وكونه المصدر النهائي الوحيد لتصحيح المعرفة .

فمن المنطلق الأول لا يبتغي كفايات الأمور التي لم تصل إلى قبضة الحس البشري لأن الكيفية لا تعرف إلا بشاهد من نوافذ الحس على سبيل الإحساس المباشر أو الوصف أو التشبيه بمحسوس آخر .

كما أن ما تعذر الإحساس بكيفيته لا يكون وهما ولا حقيقة وإنما يكون :

إما واجبا متعينا (أي حقيقة خارجية) يعلم وجوده بضرورة العقل أو آثاره الحسية ولا تعرف كيفيته إلا بخبر من يوجب العقل تصديقه .

وكل الحقائق التي كانت في يوم ما مغيبة عن الحس البشري إنما توصل إليها الحس بزيادة الإيجابية العقلية .

وما توصل إليه الحس مصادفة فلا يمكن أن يوجد في العقل إحالته .

وإما مستحيلا ممتنعا لا يمكن أن يكون في الحس .

والعلم الحديث إنما يحيل في كثير من مجالاته بتصورات عقلية مسبقة .

وإما ممكنا محتمل الطرفين لتخلف المقتضى والمانع .

والفرد المسلم منطقي في تعامله الفكري وفق إيجابيات العقل وموانعه واحتمالاته ووفق وسيلة المسلم ذاته ووسيلة جيله في المعرفة .

والمجتمع المثالي إذا تساوى عنده الطرفان جعل المرجح قضية إرادية لا فكرية وذلك بالقرعة أو التصويت المنظم الذي يتم عن انتخاب من يمثل بعض الأصوات .

ومن يتمسك بحرية الفكر بعد استنفاد الآراء وظهور اليقين أو المرجح الفكري أو الإداري إنما يعبث بقيم الفكر وإيجابياته ويستمرىء انشقاق الجماعة ذلك أن الترجيح دون مرجح عبث ، واطراح اليقين أو المرجح عناد ، وترجيح المرجوح تحكم ومكابرة وكل ذلك زعزعة للحياة المستقيمة التي لا تلتبس من غير إيجابيات الفكر .

وجميع عقوبات الشريعة ورازعها لحماية إيجابيات الفكر بعد استهلاك المجال لحرية .

والحرية ليست مضمونا لذاتها وإنما هي مشروعة لغيرها (لاستبانة الإيجابية الفكرية) مرفوضة لغيرها عندما تتحدد الحتمية الفكرية بيقين أو رجحان .

الإيجابية الفكرية

إنه لا مجال للحسبانية ولا العناد في تصورات المسلم كما أنه لا مجال للقطعية المؤسسة على غير برهان .

بل عقيدة المسلم أن عقله مخلوق من مخلوقات الله كما أن عقله هو وسيطته الوحيدة في المعرفة بما لديه من خبرة حسية ومبادئ فطرية وخبرة بشرية عامة تأدت إليه بالنقل فصدق بها يقينا أو رجحانا بموجب طرق التوثيق التاريخي التي ينظمها العقل أيضا .

ومنطق المسلم أنه لا يأخذ بالمرجوح في نصاب العقل و يلغي اليقين أو الراجح لأن ذلك انحراف عن إيجابيات الفكر إلى العبث أو الهوى والتحكم والعصبية .

والمسلم ينظم معادلة بين كون العقل مخلوقا وكونه المصدر النهائي الوحيد لتصحيح المعرفة .

فمن المنطلق الأول لا يتغنى كفايات الأمور التي لم تصل إلى قبضة الحس البشري لأن الكيفية لا تعرف إلا بشاهد من توافد الحس على سبيل الإحساس المباشر أو الوصف أو التشبيه بمحسوس آخر .

كما أن ما تعذر الإحساس بكيفيته لا يكون وهما ولا حقيقة وإنما يكون :

إما واجبا متعينا (أي حقيقة خارجية) يعلم وجوده بضرورة العقل أو آثاره الحسية ولا تعرف كيفيته إلا بخبر من يوجب العقل تصديقه .

وكل الحقائق التي كانت في يوم ما مغيبة عن الحس البشري إنما توصل إليها الحس بزيادة الإيجابية العقلية .

وما توصل إليه الحس مصادفة فلا يمكن أن يوجد في العقل إحالته .

وإما مستحيلا ممتنعا لا يمكن أن يكون في الحس .

والعلم الحديث إنما يحيل في كثير من مجالاته بتصورات عقلية مسبقة .

وإما ممكننا محتمل الطرفين لتخلف المقتضى والمانع .

والفرد المسلم منطقي في تعامله الفكري وفق إيجابيات العقل وموانعه واحتمالاته ووفق وسيلة المسلم ذاته ووسيلة جيله في المعرفة .

وكلما استجدت وسائل جديدة للمعرفة أو خبرات حسية تعين العقل في تصوره فإنه يجور في أحكامه وقضايه تبعاً للبرهان من غير أن يضيره ذلك لأن معرفته في الأمس بالنسبة لوسيلته في المعرفة بالأمس، ومعرفته اليوم بالنسبة لوسيلته هذا اليوم.

ومبدأ النسبية من الثوابت الفكرية التي لم تتدخل على مدار التاريخ.

ومن المنطلق الثاني يرفض المسلم أي تصور لا يقر العقل وجوده أو كيفيته.

ومن هذه المعادلة يرفض المسلم أن يكون الحس أو التجربة (الحس المكرر) معياراً لوجود الحقيقة، و يلح على أن يكون معياراً لمعرفة كيفيتها.

فصفات الله وأخباره حقيقة وجودية ثابتة آمن بها العقل بضرورات فكرية وبآثار حسية صادرة عن هذه الحقيقة الوجودية ودالة عليها كبراهين المعجزة المستمرة إلى يوم القيامة وكبراهين الخلق والحكمة المعروفة بدليل الغائية.

إن من عناصر هوية المسلم إيجابيته الفكرية فلا يلغي العقل وهو وسيلته الوحيدة لتصحيح معرفته، ولا يطلب من العقل ما ليس فيه لأنه حادث مخلوق.

ومنطق المسلم بناء على هذا العنصر أنه يستحث الحس البشري في تعميق معرفته في كل ما هو واقع تحت حسه، بدليل استحثاث الله عباده على التفكير والاعتبار واستثمار السمع والبصر والفؤاد.

ولو كان هذا العنصر من الهوية مفهوماً تاريخياً لكان المسلمون اليوم أولى الناس باسكتشاف بعض قوانين الكون ودقائق العلم.

أما الحقائق التي آمن العقل بوجودها ولا يملك بحسه معرفة كيفيتها فلا يمكن أن يخلخل إيمانها بها الجزم بمعجز الحس عنها كحقيقة الجن لأن في يقين المسلم أن الله غيباً لا يطلع عليه أحداً، وأن له غيباً لا يطلع عليه بعض خلقه.

وأعظم أداة لتحطيم الأمة خلخله فكرها وانتكاس منطلها.

وأنا شديد الإيمان بأن الإغارة على شرقنا الإسلامي غارة فكرية في الدرجة الأولى منذ حل نظام الخلافة الإسلامية وانتهت تركتها، وأعلم ثانية أن للصهيونية والصليبية تخطيطاً منظماً مدروساً لإبقاء شرقنا الإسلامي تحت الاستعمار الفكري والسياسي والاقتصادي لا يمكن أن ينكر ذلك إلا من صمم بإرادة لا فكر على أن يعزل نفسه عما حوله، وأهم ثمار هذا التخطيط اللعين جاء من قبل تحطيم إيجابية الفكر، وقد تجل ذلك في وسيلتين ووسائلهم اللئيمة أكثر من أن تحصر:

الوسيلة الأولى إفساد القيادات والزعامات وتربيتها تربية علمانية، وعداء أغلب الزعامات للإسلام في بلادنا العربية والإسلامية حقيقة حسية مشهودة، كلما استحدثت زعيم شغل الفراغ بالشعارات الكاذبة مع ترديد العلمانية وترسيخها في حياة الناس وفي فكرهم فإذا برم الضمير

الإسلامي بتلك الشعارات وسثم الاعتداء على مقدساته صفيت تلك الزعامة بأي تدبير من وراء الكواليس وأحل محلها زعامة جديدة لا سابقة لها ولا خطر إلا أنها ربيت تربية معادية للأمة دينياً وعسكرياً واقتصادياً وهي تربية من وراء الكواليس أيضاً تعيد حمى الشعارات السابقة وتنتصر غضب الجماهير بمراوغات جديدة وربما افتعلت لها المؤسسات الأجنبية نصراً عسكرياً مؤقتاً ومموها ضماناً لبقائها.

وما بليت الأمة في هذه العصور إلا بعمالة وخيانة القيادات.

و يستثنى واقع التاريخ وضعا حكومياً واحداً في جزيرة العرب وهو الحكومة السعودية، فليس في أي بلد عربي قيادة تساوي أو تقارب الواقع التاريخي لهذه الحكومة. بل كانت أعرق الحكومات على الإطلاق، وقد وجدت قبل انحلال الخلافة الإسلامية في تركيا بما يزيد على قرن ونصف قبل أن يتفق الذئاب من الدول العظمى على التلاعب بكراسي الحكم والاستحواذ على ربائط تربيتها يد الأجنبي.

كانت هذه الحكومة من قرية من صغرى القرى في نجد في مجتمع أمي عامي لم تمتد أساليب العمالة الأجنبية إلى فئانه ولم تمخضه حركات الغارة الفكرية، لأنها لم توجد في الساحة بعد.

قامت هذه الحكومة والخلافة الإسلامية قائمة في تركيا، ليس للأمم الكافرة أي سلطان على شرقنا، ولو وجد لها سلطان لكانت الحكومة في الجزيرة آخر من يفكر في مداهنته لأن النفوس مجبولة جبلة فطرية وراثية على كراهة الأجنبي لاسيما إن كان عدواً لله.

لم يصحب قيام هذه الدولة في مجتمع فقير أمي تأييد أجنبي ولا يد أجنبية ولا تمثيل بين عواصم أمريكا وبريطانيا وروسيا وفرنسا، لأنه لم يقم لهذه الدول الكافرة سلطان، ولأن خلافة تركيا المسلمة في نحورهم.

إنها حكومة قامت في جوها التاريخي الطبيعي داعية إلى الإسلام وتنقية المجتمع من شوائب البدعة والوثنية التي تراكت مع أحقاب الزمن، وليس لهذه الحكومة أي موجه فكري وأقد لأنه ليس في أرفف القوم وقارعاتهم غير القرآن الكريم وكتب الفقه والحديث والتوحيد والآلة بأقلام كبار السلف لا يعرفون ولا يحسنون أصلاً غير ذلك.

وظلت رقعة هذه الحكومة بين مد وجزر تمتد بدافع الحماس للعقيدة كما في عهد عبدالعزيز الأول وابنه سعود.

وتنكمش بتسلط الخلافة الإسلامية في تركيا بدافع الغيرة كما في عهد الإمام عبدالله.

أو يعامل الخلاف والتشاحن بين الأسرة ذاتها كما في عهد أبناء الإمام فيصل بن تركي رحمه الله.

وقد عادت جميع الرقعة التاريخية في عهد الإمام عبدالعزيز بن عبد الرحمن وانتظمت القيادة بنفس

وكلما استجدت وسائل جديدة للمعرفة أو خبرات حسية تعين العقل في تصوره فإنه يجور في أحكامه وقضايه تبعاً للبرهان من غير أن يضيره ذلك لأن معرفته في الأمس بالنسبة لوسيلته في المعرفة بالأمس، ومعرفته اليوم بالنسبة لوسيلته هذا اليوم.

ومبدأ النسبية من الثوابت الفكرية التي لم تتدخل على مدار التاريخ.

ومن المنطلق الثاني يرفض المسلم أي تصور لا يقر العقل وجوده أو كلفته.

ومن هذه المعادلة يرفض المسلم أن يكون الحس أو التجربة (الحس المكرر) معياراً لوجود الحقيقة، ويلمح على أن يكون معياراً لمعرفة كلفتها.

فصفات الله وأخباره حقيقة وجودية ثابتة آمن بها العقل بضرورات فكرية وبآثار حسية صادرة عن هذه الحقيقة الوجودية ودالة عليها كبراهين المعجزة المستمرة إلى يوم القيامة وكبراهين الخلق والحكمة المعروفة بدليل الغائية.

إن من عناصر هوية المسلم إيجابيته الفكرية فلا يلغي العقل وهو وسيلته الوحيدة لتصحيح معرفته، ولا يطلب من العقل ما ليس فيه لأنه حادث مخلوق.

ومنطق المسلم بناء على هذا العنصر أنه يستحث الحس البشري في تعميق معرفته في كل ما هو واقع تحت حسه، بدليل استحاث الله عباده على التفكير والاعتبار واستثمار السمع والبصر والفؤاد.

ولو كان هذا العنصر من الهوية مفهوماً تاريخياً لكان المسلمون اليوم أولى الناس باسكتشاف بعض قوانين الكون ودقائق العلم.

أما الحقائق التي آمن العقل بوجودها ولا يملك بحسبه معرفة كلفتها فلا يمكن أن يخلخل إيمانها بها الجزم بعجز الحس عنها كحقيقة الجن لأن في يقين المسلم أن الله غيباً لا يطلع عليه أحداً، وأن له غيباً لا يطلع عليه بعض خلقه.

وأعظم أداة لتحطيم الأمة خلخله فكرها وانتكاس منطقتها.

وأنا شديد الإيمان بأن الإغارة على شرقنا الإسلامي غارة فكرية في الدرجة الأولى منذ حل نظام الخلافة الإسلامية وانتهت تركتها، وأعلم ثانية أن للصهيونية والصليبية تخطيطاً منظماً مدروساً لإبقاء شرقنا الإسلامي تحت الاستعمار الفكري والسياسي والاقتصادي لا يمكن أن ينكر ذلك إلا من صمم بإرادة لا فكر على أن يعزل نفسه عما حوله، وأهم ثمار هذا التخطيط اللعين جاء من قبل تحطيم إيجابية الفكر، وقد تجلّى ذلك في وسيلتين ووسائلهم اللثيمة أكثر من أن تحصر:

الوسيلة الأولى إفساد القيادات والزعامات وتربيتها تربية علمانية، وعداء أغلب الزعامات للإسلام في بلادنا العربية والإسلامية حقيقة حسية مشهودة، كلما استحدثت زعيم شغل الفراغ بالشعارات الكاذبة مع ترديد العلمانية وترسيخها في حياة الناس وفي فكرهم فإذا برم الضمير

الإسلامي بتلك الشعارات وشتم الاعتداء على مقدساته صفيت تلك الزعامة بأي تدبير من وراء الكواليس وأحل محلها زعامة جديدة لا سابقة لها ولا خطر إلا أنها ربيت تربية معادية للأمة دينياً وعسكرياً واقتصادياً وهي تربية من وراء الكواليس أيضاً تعيد حمى الشعارات السابقة وتقتصر غضب الجماهير بمراوغات جديدة وربما افتعلت لها المؤسسات الأجنبية نصراً عسكرياً مؤقتاً ومموها ضماناً لبقائها.

وما بليت الأمة في هذه العصور إلا بعمالة وخيانة القيادات.

و يستثنى واقع التاريخ وضعا حكومياً واحداً في جزيرة العرب وهو الحكومة السعودية، فليس في أي بلد عربي قيادة تساوي أو تقارب الواقع التاريخي لهذه الحكومة. بل كانت أعرق الحكومات على الإطلاق، وقد وجدت قبل انحلال الخلافة الإسلامية في تركيا بما يزيد على قرن ونصف قبل أن يتفق الذئاب من الدول العظمى على التلاعب بكراسي الحكم والاستحواذ على ربائط تربيتها يد الأجنبي.

كانت هذه الحكومة من قرية من صغرى القرى في نجد في مجتمع أمي عامي لم تمتد أساليب العمالة الأجنبية إلى فئاته ولم تمخض حركات الغارة الفكرية، لأنها لم توجد في الساحة بعد.

قامت هذه الحكومة والخلافة الإسلامية قائمة في تركيا، ليس للأمم الكافرة أي سلطان على شرقنا، ولو وجد لها سلطان لكانت الحكومة في الجزيرة آخر من يفكر في مداهنته لأن النفوس مجبولة جبلة فطرية وراثية على كراهة الأجنبي لاسيما إن كان عدواً لله.

لم يصحب قيام هذه الدولة في مجتمع فقير أمي تأييد أجنبي ولا يد أجنبية ولا تمثيل بين عواصم أمريكا وبريطانيا وروسيا وفرنسا، لأنه لم يقم لهذه الدول الكافرة سلطان، ولأن خلافة تركيا المسلمة في نحورهم.

إنها حكومة قامت في جوها التاريخي الطبيعي داعية إلى الإسلام وتنقية المجتمع من شوائب البدعة والوثنية التي تراكمت مع أحقاب الزمن، وليس لهذه الحكومة أي موجه فكري وأفد لأنه ليس في أرفف القوم وفارغاتهم غير القرآن الكريم وكتب الفقه والحديث والتوحيد والآلة بأقلام كبار السلف لا يعرفون ولا يحسنون أصلاً غير ذلك.

وظلت رقعة هذه الحكومة بين مد وجزر تمتد بدافع الحماس للعقيدة كما في عهد عبدالعزيز الأول وابنه سعود.

وتنكمش بتسلط الخلافة الإسلامية في تركيا بدافع الغيرة كما في عهد الإمام عبدالله.

أوبعامل الخلاف والتشاحن بين الأسرة ذاتها كما في عهد أبناء الإمام فيصل بن تركي رحمهم الله.

وقد عادت جميع الرقعة التاريخية في عهد الإمام عبدالعزيز بن عبدالرحمن وانتظمت القيادة بنفس

الدستور ومنذ ذلك التاريخ لم نجد وجهاً نشته فيه ، والتعاقب على ولاية الأمر لم يكن من اللون الذي نرى فيه تصفية زعيم واستحياء قزم وإنما هو نظام تاريخي اختاره ولاه الأمر أنفسهم على نظام عريق سائد منذ قامت حكومتهم وظل يكتسب شرعيته في كل مرحلة ببيعة المسلمين وتنظيم علمائهم .

وإلى الآن — والله المرجو أن يعصم مستقبلنا — لم يمل على شعبنا أي أيولوجية وافدة ، ولم يمتد على حرمة وحرية الدين الذي تمت البيعة لأجله منذ عهد محمد بن سعود ، فالكلمة للإفتاء والقضاء والدوائر الشرعية العليا ، ولا تزال الدولة — ولن تزال إن شاء الله — جهة تنفيذ لدين الأمة وعقيدتها .

هذا واقع تاريخي لم أبتدعه وإنما نبهت عليه لأنه برهان حاسم على نظامنا منا وإنما يخشى علينا الاستسلام للغارة الفكرية التي سأشرحها في الوسيلة الثانية من وسائل التدمير الأجنبي .

لقد رأينا خلال التهافت على الكراسي في البلاد الأخرى أكثر من سحنة وأكثر من وجه وأكثر من أسلوب للخداع ولكن الذي بقي ولم يتغير هو العلمانية في فصل الدين عن الدولة وتربية الناشئة على الغربة عن دينها .

وبقاء الأمة خلال كل زعامة تطراً عاجزة عن صنع إبرة !

والوسيلة الثانية: التسلط على أفكار المثقفين بحيل ثقافية تؤمم كل إيجابية فكرية .

يظهر ذلك بربط مداخل جميع العلوم بمناهج فلسفية غربية معاصرة حطمت كل معايير الفكر الصحيحة الثابتة من حسابانية واسمية ووضعية ووجودية وقمم هذه الفلسفة المعاصرة ملاحظة مستترون على يهوديتهم .

ولا ينكر البروتوكولات الصهيونية إلا مغبون العقل .

و يظهر ذلك بشكل أدق ذكاء وأعوص تعقيداً في أيولوجية الأدب الحديث التي يتهافت عليها — بفريزة فطرية — معظم أجيال المثقفين .

وهذا الأدب الحديث بأيولوجيته أصبح بريداً من برد الانسلاخ الفكري تحددت هويته من أحق ظاهرات الجنون البشري من إيغال في الحسابانية والهيبة وتحطيم الثوابت وفرض المحال وتخدير العقل بجنون الخيال واستباحة كل محرم في سبيل إبداع أدب !!

وكأنموذج لذلك سباحة في بركة الشيطان للمسكينة غادة السمان فهو صورة لهيبة الأدب الحديث .

وتسلم قيادة هذا الأدب عملاء الصهيونية والصليبية والعلمانية من جماعة حوار وشعر ومواقف !!

وكل هذه الوجوه الكالحة إما نصرانية وإما طائفية نصيرية أودرزية أولاً منتهم صرح بأنه يروث

على قيم الشرق .

والمؤسسات الأجنبية تبذل في صنع الزعامات الأدبية والترويج لها مالا تبذله في صنع الزعامات السياسية !

والمثقف المسلم مطالب باحتضان الأدب الحديث من واقع هويته المبنية على إيجابية الفكر لينقيه من الهيبة والحسابانية والقبح و يقيمه على أمتن مناهج الفكر وأمتن قيم الفن من واقع الفلسفة الجمالية .

كان الأدب الحديث أولاً مجوناً وكان باستطاعة فرد واحد كنزار قباني أن يربي أجيالاً كثيرة على قلة الحياء .

أما اليوم فقد أصبح الأدب الحديث أيولوجية فكرية موجهة ضد شخصيتنا وحریتنا ومأثورنا فاستطاع فرد واحد كأدونيس أن يصيب فكرنا العربي بالخبال !

وليست أيولوجية أدونيس وخالدة والخال وغالي شكري بأقل خطراً من الأيديولوجية الفكرية التي جعلها ميشال عفلق النصراني واقعا حيا في أعظم قلعة من قلاع المسلمين !

الدستور ومنذ ذلك التاريخ لم نجد وجهاً نشته فيه ، والتعاقب على ولاية الأمر لم يكن من اللون الذي نرى فيه تصفية زعيم واستحياء قزم وإنما هو نظام تاريخي اختاره ولاه الأمر أنفسهم على نظام عريق سائد منذ قامت حكومتهم وظل يكتسب شرعيته في كل مرحلة ببيعة المسلمين وتنظيم علمائهم .

والى الآن — والله المرجو أن يعصم مستقبلنا — لم يمل على شعبنا أي أيدلوجية وافدة ، ولم يمتد على حرمة وحرية الدين الذي تمت البيعة لأجله منذ عهد محمد بن سعود ، فالكلمة للإفتاء والقضاء والدوائر الشرعية العليا ، ولا تزال الدولة — ولن تزال إن شاء الله — جهة تنفيذ لدين الأمة وعقيدتها .

هذا واقع تاريخي لم أبتدعه وإنما نهيت عليه لأنه برهان حاسم على نظامنا منا وإنما يخشى علينا الاستسلام للغارة الفكرية التي سأشرحها في الوسيلة الثانية من وسائل التدمير الأجنبي .

لقد رأينا خلال التهافت على الكراسي في البلاد الأخرى أكثر من سحنة وأكثر من وجه وأكثر من أسلوب للخداع ولكن الذي بقي ولم يتغير هو العلمانية في فصل الدين عن الدولة وتربية الناشئة على الغربة عن دينها .

وبقاء الأمة خلال كل زعامة تطراً عاجزة عن صنع إبرة !

والوسيلة الثانية: التسلط على أفكار المثقفين بحيل ثقافية تؤمم كل إيجابية فكرية .

يظهر ذلك بربط مداخل جميع العلوم بمناهج فلسفية غربية معاصرة حطمت كل معايير الفكر الصحيحة الثابتة من حسانية واسمية ووضعية ووجودية وقمم هذه الفلسفة المعاصرة ملاحظة مستترون على يهوديتهم .

ولا ينكر البروتوكولات الصهيونية إلا مغبون العقل .

و يظهر ذلك بشكل أدق ذكاء وأعوص تعقيدا في أيدلوجية الأدب الحديث التي يتهافت عليها — بغريزة فطرية — معظم أجيال المثقفين .

وهذا الأدب الحديث بأيدلوجيته أصبح بريدا من برد الانسلاخ الفكري تحددت هويته من أحق ظاهرات الجنون البشري من إيغال في الحسبانية والهيبة وتحطيم الثوابت وفرض المحال وتخدير العقل بجنون الخيال واستباحة كل محرّم في سبيل إبداع أدب !!

وكأنموذج لذلك سباحة في بركة الشيطان للمسكينة غادة السمان فهو صورة لهيبة الأدب الحديث .

وتسلم قيادة هذا الأدب عملاء الصهيونية والصليبية والعلمانية من جماعة حوار وشعر ومواقف !!

وكل هذه الوجوه الكالحة إما نصرانية وإما طائفية نصيرية أو درزية أولا منتهم صرح بأنه يروث

على قيم الشرق .

والمؤسسات الأجنبية تبذل في صنع الزعامات الأدبية والترويج لها مالا تبذله في صنع الزعامات السياسية !

والمثقف المسلم مطالب باحتضان الأدب الحديث من واقع هويته المبنية على إيجابية الفكر لينقيه من الهيبة والحسبانية والقبح و يقيمه على أمتن مناهج الفكر وأمتع قيم الفن من واقع الفلسفة الجمالية .

كان الأدب الحديث أولا مجونا وكان باستطاعة فرد واحد كنزار قباني أن يربي أجيالا كثيرة على قلة الحياء .

أما اليوم فقد أصبح الأدب الحديث أيدلوجية فكرية موجهة ضد شخصيتنا وحرمتنا ومأثورتنا فاستطاع فرد واحد كأدونيس أن يصيب فكرنا العربي بالخبال .!

وليست أيدلوجية أدونيس وخالدة والخال وغالي شكري بأقل خطرا من الأيدلوجية الفكرية التي جعلها ميشال عفلق النصراني واقعا حيا في أعظم قلعة من قلاع المسلمين !

الثوابت الفكرية

الفكر مادة حيوية خصبة، ومادة الفكر هي المادة التي وصلت إليه بالحس الظاهر كحقيقة المرنى أو الباطن كحقيقة الحزن.

المادة الفكرية هي المادة الحسية بلا نقص ولا زيادة، ولكن معرفة الفكر من هذه المادة أخصب وأوسع، لأن الفكر ملكة الخيال يركب من مادة الحس عوالم لا وجود لها في الواقع بهذا التركيب وإن كانت عناصر التركيب جزئيات حسية ولا يمكن أن يقيم العقل تصورا بغير جزئيات حسية.

والفكر ملكة قوانينه الفطرية المطردة مع ثوابت الحس يصل إلى معرفة ما لم يتم الإحساس به بعد ك معرفته بوجود الجن بناء على براهين مركبة من وقائع حسية وقد دلت شواهد الحس على أن ما دلت عليه هذه البراهين فهو ضروري واقعي.

والفكر بمختلف ملكاته يتسع لشتى الاحتمالات والتصورات والفرضيات بناء على عمله الخصب في الوقائع الحسية.. وكل هذه الافتراضات والاحتمالات والتصورات قابلة للتطور والتغير ولكنها لا تسمى حقائق حتى تستقر وتثبت وهي لا تستقر ولا تثبت إلا إذا أوجب حكمها أحد قوانين الفكر الثلاثة الثابتة وهي:

١- الهوية: كل ما كان هو فهو هو.

مثال ذلك: طرفا الخط المستقيم لا يلتقيان.

فهذه قضية فكرية حسية ثابتة، لأنه لو التقى طرفا الخط أصبح الخط غير مستقيم.

إذن الحكم باق ما بقيت الهوية.

٢- العلية والسببية وهي ربط كل حادث بمحدث، فكل وقائع الحس مطردة مع هذا القانون.

٣- الثالث المرفوع وهو قضاييا مطردة في مشاهدة الحس لم تنخرم بأي مثال منذ وجد العقل البشري كنفى اجتماع شيئين معا أو ارتفاعهما معا إلا بأحد ثمانية شروط منها اختلاف الزمان والمكان.. إلخ، وبشرط أن يكون الاجتماع أو الارتفاع على حقيقة الكلام دون مجازة كقولنا: محال أن يكون زيد موجودا وغير موجود في داره الخميس الساعة الخامسة من مساء يوم الأربعاء الموافق ٢٣/١٢/١٤٠١ هـ.

وكل قضية فكرية ثابتة في مختلف العلوم والنظريات إنما هي ثابتة بهذه القوانين.

وقد حاولت بعض المدارس الفلسفية الصهيونية الموجهة اللعب بهذه المبادئ التي تقوم عليها جميع الحقائق بيد أن قوانين العلم التي بنيت عليها اكتشافات العلم الحديث رفضت هذه السفسطات فلم يهتد أي مخترع إلا في ظل ثوابت العقل المسبقة.

وبناء على إيجابيات الفكر وثوابته وجدت عند المسلم ثوابت لا يمكن أن تتطور مع الزمن وإنما تتطور حياة المسلمين معها في كل عصر ومصر.

فحرمة الربا من الثوابت التي لا مجال للاجتهاد فيها وإنما الاجتهاد في معرفة هذه المعاملة هل هي ربا أم لا فإذا عرف أنها ربا فحكمها ثابت وهو الحرمة.

ومثل ذلك القصاص حكم ثابت لا يتغير.

أما من قال أصبح الناس اليوم حضاريين فلا معنى للإعدام فإنما يخلون بإيجابيات فكرهم لمكابرة الثوابت التي لا يستقيم أي دين أو انتماء دونها.

إنما التطور يكون في أعمال البشر التي يعرفون بها الوقائع فيطبقون حكم الشرع كتقدم وسائل المعرفة البشرية في اكتشاف الجاني فيطبقون به حكم الشرع.

و يكون التطور في تقدم المعرفة البشرية تقدما يعرفون بها الوقائع فيطبقون حكم الشرع كتقدم وسائل المعرفة البشرية في اكتشاف الجاني فيطبقون به حكم الشرع.

و يكون التطور في تقدم المعرفة البشرية تقدما يعرفون به مدولا شرعيا كثر فيه الاختلاف بين علماء المسلمين فرما أفاد المفسر اليوم من عالم الجيولوجيا والطب والفلك إفادة قطعية يرجح بها المدلول من النص الشرعي الذي اختلف فيه العلماء.

و يكون التطور في كيفية استثمار حكم الشرع والارتفاع به كالسعي إلى إسعاد الأمة ورفاهيتها فهو أمر مندوب إليه في الشرع حسب الطاقة فإذا وجد لدى الأمة وسائل علمية تحقق سعادة دنيوية للأمة لم تؤثر من قبل فذلك تطور في استثمار أحكام الشرع.

وإذا تحررت الأمة من أروقة الدراو يش وتصوراتهم فذلك تطور في حياة المسلمين وليس تطورا في دين المسلمين لأن الدين بمفهومه النصي يرفض الرهينة فليس هذا التحرر تطورا ليرا للدين وإنما هو تطور مستمد من الدين.

وإذا تحرر علماء المسلمين من الجمود على كتب الفروع المذهبية في الفقه ورجعوا إلى الاجتهاد في فهم النص فليس ذلك تطورا في النص وإنما هو تطور في عقلية علماء الإسلام.

الثواب الفكرية

الفكر مادة حيوية خصبة، ومادة الفكر هي المادة التي وصلت إليه بالحس الظاهر كحقيقة المرنى أو الباطن كحقيقة الحزن.

المادة الفكرية هي المادة الحسية بلا نقص ولا زيادة، ولكن معرفة الفكر من هذه المادة أخصب وأوسع، لأن الفكر ملكة الخيال يركب من مادة الحس عوالم لا وجود لها في الواقع بهذا التركيب وإن كانت عناصر التركيب جزئيات حسية ولا يمكن أن يقيم العقل تصورا بغير جزئيات حسية.

والفكر ملكة قوانينه الفطرية المطردة مع ثوابت الحس يصل إلى معرفة ما لم يتم الإحساس به بعد ك معرفته بوجود الجن بناء على براهين مركبة من وقائع حسية وقد دلت شواهد الحس على أن ما دلت عليه هذه البراهين فهو ضروري واقعي.

والفكر بمختلف ملكاته يتسع لشتى الاحتمالات والتصورات والفرضيات بناء على عمله الخصب في الوقائع الحسية.. وكل هذه الافتراضات والاحتمالات والتصورات قابلة للتطور والتغير ولكنها لا تسمى حقائق حتى تستقر وتثبت وهي لا تستقر ولا تثبت إلا إذا أوجب حكمها أحد قوانين الفكر الثلاثة الثابتة وهي:

١- الهوية: كل ما كان هو فهو هو.

مثال ذلك: طرفا الخط المستقيم لا يلتقيان.

فهذه قضية فكرية حسية ثابتة، لأنه لو التقى طرفا الخط أصبح الخط غير مستقيم.

إذن الحكم باق ما بقيت الهوية.

٢- العلية والسببية وهي ربط كل حادث بمحدث، فكل وقائع الحس مطردة مع هذا القانون.

٣- الثالث المرفوع وهو قضاييا مطردة في مشاهدة الحس لم تنخرم بأي مثال منذ وجد العقل البشري كنفى اجتماع شيئين معا أو ارتفاعهما معا إلا بأحد ثمانية شروط منها اختلاف الزمان والمكان.. إلخ، وبشرط أن يكون الاجتماع أو الارتفاع على حقيقة الكلام دون مجازة كقولنا: محال أن يكون زيد موجودا وغير موجود في داره الخميس الساعة الخامسة من مساء يوم الأربعاء الموافق ٢٣/١٢/١٤٠١ هـ.

وكل قضية فكرية ثابتة في مختلف العلوم والنظريات إنما هي ثابتة بهذه القوانين.

وقد حاولت بعض المدارس الفلسفية الصهيونية الموجهة اللعب بهذه المبادئ التي تقوم عليها جميع الحقائق بيد أن قوانين العلم التي بنيت عليها اكتشافات العلم الحديث رفضت هذه السفسطات فلم يهتد أي مخترع إلا في ظل ثوابت العقل المسبقة.

وبناء على إيجابيات الفكر وثوابته وجدت عند المسلم ثوابت لا يمكن أن تتطور مع الزمن وإنما تتطور حياة المسلمين معها في كل عصر ومصر.

فحرمة الربا من الثوابت التي لا مجال للاجتهاد فيها وإنما الاجتهاد في معرفة هذه المعاملة هل هي ربا أم لا فإذا عرف أنها ربا فحكمها ثابت وهو الحرمة.

ومثل ذلك القصاص حكم ثابت لا يتغير.

أما من قال أصبح الناس اليوم حضاريين فلا معنى للإعدام فإنما يخلون بإيجابيات فكرهم لمكابرة الثوابت التي لا يستقيم أي دين أو انتماء دونها.

إنما التطور يكون في أعمال البشر التي يعرفون بها الوقائع فيطبقون حكم الشرع كتقدم وسائل المعرفة البشرية في اكتشاف الجاني فيطبقون به حكم الشرع.

و يكون التطور في تقدم المعرفة البشرية تقدما يعرفون بها الوقائع فيطبقون حكم الشرع كتقدم وسائل المعرفة البشرية في اكتشاف الجاني فيطبقون به حكم الشرع.

و يكون التطور في تقدم المعرفة البشرية تقدما يعرفون به مدولا شرعيا كترفيه الاختلاف بين علماء المسلمين فرما أفاد المفسر اليوم من عالم الجيولوجيا والطب والفلك إفادة قطعية يرجح بها المدلول من النص الشرعي الذي اختلف فيه العلماء.

و يكون التطور في كيفية استثمار حكم الشرع والانتفاع به كالسعي إلى إسعاد الأمة ورفاهيتها فهو أمر مندوب إليه في الشرع حسب الطاقة فإذا وجد لدى الأمة وسائل علمية تحقق سعادة دنيوية للأمة لم تؤثر من قبل فذلك تطور في استثمار أحكام الشرع.

وإذا تحررت الأمة من أروقة الدراو يش وتصوراتهم فذلك تطور في حياة المسلمين وليس تطورا في دين المسلمين لأن الدين بمفهومه النصي يرفض الرهينة فليس هذا التحرر تطورا ليرا للدين وإنما هو تطور مستمد من الدين.

وإذا تحرر علماء المسلمين من الجمود على كتب الفروع المذهبية في الفقه ورجعوا إلى الاجتهاد في فهم النص فليس ذلك تطورا في النص وإنما هو تطور في عقلية علماء الإسلام.

الاطارات الفكرية

من خصائص الهوية الإسلامية بمفهوم نهي أن المسلم منظم التفكير مطرده، وإذا لم يطرد تفكير الفرد تناقض وارتد عن إيجابيات فكره.

وإيجابيات الفكر ترفض الإيمان ببعض والكفر ببعض، ولا بأس بالمثل ها هنا: فمن مسلمات الفرد المسلم التي أوجبها تفكيره الإيمان بأن الله حق، وأن له الكمال المطلق، وأنه منزه عن الكذب.

والإيمان بأن هذا القرآن بين دفتي المصحف من عند الله حق لا مرية فيه. هاتان المسلمتان توجبان أن الجن حقيقة وجودية ثابتة بالكيفية التي ذكرها القرآن وإن لم نرها.

هذا هو اطراد الفكر. فإن قال الفرد: الجن خرافة وأكذوبة فقد ارتد عن إيمانه بأن الله منزه عن الكذب وأن القرآن من عنده.

ولا ينفعه بعد هذا إيمانه بأي حقيقة شرعية لأن الإيمان بصدق الله وأن القرآن من عنده مسلمة مطلقة لا تقبل التجزئة.

ولهذا كان دور الإسلام في الأمة الهيمنة لا التميم والترقيع. وليس من منهج المسلم أن يصدق ربه مرة ويكذبه مرة، لأن مبدأ التصديق من الثوابت في تصورات المسلم.

ومن صدق ربه مرة وكذبه مرة فمعنى ذلك أن الله جل جلاله لا يكون صادقاً دائماً وهذا هو الكفر.

الحتمية الفكرية فاعلة للحتمية الكونية

يفخر المسلم بأنه عبد الله ويشرف الله رسله وأنبياءه وحزبه بالعبودية.

والمخدرون بشعارات المؤسسات الأجنبية منذ صار الشرقي يأخذ مؤهله العالي من أستاذ جامعة صهيوني أو صليبي أو علماني صاروا يصيحون بلا وعي منادين بالتحريم من الشرع وقيوده فالدين لله والوطن للجميع وحدود الشرع يجب ألا تقام وصيانة المرأة مرحلة تاريخية ظالمة!!

وهؤلاء تحرروا من عبوديتهم لشرع الله بإرادتهم لتقوم عليهم حجة الله!

ولكنهم عبيد لتدبير الله الكوني على رغمهم شأوا أم أبوا، فليس لواحد منهم أدنى علم مسبق بجرى الأحداث في دقيقة واحدة من حياته، وليس لأحدهم أدنى اختيار بأن لا يموت أو لا يهرم أو لا يمرض أو لا يحزن أو لا يفتقر أو لا يكون ذا عاهة.. الخ.

إن الخلق كلهم — مؤمنهم وكافرهم — عبيد الله كوناً ولا مهرب من تدبير الله الذي رتب يعلم مسبق.

إلا أن الكافر — عبد الله كوناً — انعتق من عبودية الله شرعاً فأقدم على عصيان ومحادثة من لا يملك التحرر من قدره الكوني، فلو عقل الكافر لعلم أن الذي أضرع خده في الدنيا لقدره الكوني هو القادر على أن ينفذ فيه عدله في دار الجزاء.

أما المؤمن فقد رأى نفسه تحت تدبير الله في كل تصرفاته الكونية فعلم أن عبوديته لشرع الله حتمية فكرية، لأن المدبر بشرعه هو المدبر بكونه، ورأى أن رأس ماله دنيا وآخرة هو العبودية لله من جميع الوجوه.

ورحم الله عباده فلم يكلفهم بشرعه مالا يطيقون، وذخر لهم الأجر لما يصيبهم من آلام وأضرار ومصائب وتلد مأرب كانت نتيجة لقضاء الله الكوني فيهم إن هم صبروا واحتسبوا.

ومن هذا التلازم بين الحتمية الشرعية والحتمية الكونية في عقيدة المسلم نعم المسلم بوعد الله الذي وعد به عبده الصالحين بأن يحييهم حياة طيبة.

فكانت حياة المسلم حياة طيبة سعيدة راضية في الأمن والخوف والفقر والغنى والصحة والمرض لا يعرفون القلق ولا توتر الأعصاب ولا بدعة الانتحار، وقد انعتقوا من عبودية الوهم

الاطرادات الفكرية

من خصائص الهوية الإسلامية بمفهوم نهي أن المسلم منظم التفكير مطرده، وإذا لم يطرد تفكير الفرد تناقض وارتد عن إيجابيات فكره.

وإيجابيات الفكر ترفض الإيمان ببعض والكفر ببعض، ولا بأس بالمثل ها هنا: فمن مسلمات الفرد المسلم التي أوجبها تفكيره الإيمان بأن الله حق، وأن له الكمال المطلق، وأنه منزّه عن الكذب.

والإيمان بأن هذا القرآن بين دفتي المصحف من عند الله حق لا مرية فيه. هاتان المسلمتان توجبان أن الجن حقيقة وجودية ثابتة بالكيفية التي ذكرها القرآن وإن لم نرها.

هذا هو اطراد الفكر.

فإن قال الفرد: الجن خرافة وأكذوبة فقد ارتد عن إيمانه بأن الله منزّه عن الكذب وأن القرآن من عنده.

ولا ينفعه بعد هذا إيمانه بأي حقيقة شرعية لأن الإيمان بصدق الله وأن القرآن من عنده مسلمة مطلقة لا تقبل التجزئة.

ولهذا كان دور الإسلام في الأمة الهيمنة لا التميم والترقيع.

وليس من منهج المسلم أن يصدق ربه مرة ويكذبه مرة، لأن مبدأ التصديق من الثوابت في تصورات المسلم.

ومن صدق ربه مرة وكذبه مرة فمعنى ذلك أن الله جل جلاله لا يكون صادقا دائما وهذا هو الكفر.

• • •

الحتمية الفكرية فاعلة للحتمية الكونية

يفخر المسلم بأنه عبد الله ويشرف الله رسله وأنبياءه وحزبه بالعبودية.

والمخدرون بشعارات المؤسسات الأجنبية منذ صار الشرقي يأخذ مؤهله العالي من أستاذ جامعة صهيوني أو صليبي أو علماني صاروا يصيحون بلا وعي منادين بالتحريم من الشرع وقبوه فالدين لله والوطن للجميع وحدود الشرع يجب ألا تقام وصيانة المرأة مرحلة تاريخية ظالمة!!

وهؤلاء تحرروا من عبوديتهم لشرع الله بإرادتهم لتقوم عليهم حجة الله!

ولكنهم عبيد لتدبير الله الكوني على رغمهم شأوا أم أبوا، فليس لواحد منهم أدنى علم مسبق بجرى الأحداث في دقيقة واحدة من حياته، وليس لأحدهم أدنى اختيار بأن لا يموت أو لا يهرم أو لا يمرض أو لا يحزن أو لا يفتر أو لا يكون ذا عاهة.. الخ.

إن الخلق كلهم — مؤمنهم وكافرهم — عبيد الله كوناً ولا مهرب من تدبير الله الذي رتب بعلم مسبق.

إلا أن الكافر — عبد الله كوناً — انعتق من عبودية الله شرعاً فأقدم على عصيان ومحادثة من لا يملك التحرر من قدره الكوني، فلو عقل الكافر لعلم أن الذي أضرع خده في الدنيا لقدره الكوني هو القادر على أن ينفذ فيه عدله في دار الجزاء.

أما المؤمن فقد رأى نفسه تحت تدبير الله في كل تصرفاته الكونية فعلم أن عبوديته لشرع الله حتمية فكرية، لأن المدبر بشرعه هو المدبر بكونه، ورأى أن رأس ماله دنيا وآخرة هو العبودية لله من جميع الوجوه.

ورحم الله عباده فلم يكلفهم بشرعه مالا يطيقون، وذخر لهم الأجر لما يصيبهم من آلام وأضرار ومصائب وتلد مأرب كانت نتيجة لقضاء الله الكوني فيهم إن هم صبروا واحتسبوا.

ومن هذا التلازم بين الحتمية الشرعية والحتمية الكونية في عقيدة المسلم نعم المسلم بوعد الله الذي وعد به عباده الصالحين بأن يحييهم حياة طيبة.

فكانت حياة المسلم حياة طيبة سعيدة راضية في الأمن والخوف والفقر والغنى والصحة والمرض لا يعرفون القلق ولا توتر الأعصاب ولا بدعة الانتحار، وقد انعتقوا من عبودية الوهم

والخوف والمال والطواغيت وتحرروا بعبودية الله جل جلاله عن كل سلطان ليقينهم بأن حزب الله هم الغالبون .

ومن هذا التلازم بين هاتين الحتميتين واجه المسلم حياته بعقل ليس فيه تهور العاتين على القدر ولا تكاسل المتكلمين على القدر من الدراو يش بل كانوا يستعينون بعبوديتهم لله على مصائب دنياهم و يتعاطون الأسباب التي شرعها دينهم لأنهم يعرفون أن الله يدفع بعض أقداره ببعض أقداره .

ومن التلازم بين هاتين الحتميتين كان المسلم ينظم موقفه بين عبوديته لله كونا وعبوديته له شرعا على هذا النحو:

١ — الإيمان القاطع بأن كل ما يملكه من حرية فردية في إرادته ومقاتله وفعله إنما هو هبة من الله (وماتشاورون إلا أن يشاء الله) .
ولهذا يحاذر من استعمال هذه الحرية في عصيان الشرع لعلمه أن الله إنما يحاسب عبده وفق قدرته .

٢ — طموحه دائما لتوسيع هذه الحرية لتكون له عوناً على العمل بطاعة الله وإعداد القوة للأمة ويكون هذا بالتقرب إلى الله بالطاعة والتضرع إليه في السروالعلن والبراءة من كل حيل وقوة إلا به .

وفي تجربة المسلمين جماعات وأفرادا استثمارات عاجلة مشهودة ، فعقيدة المسلم أن الله يتمم مسيرة عباده الصالحين .

٣ — عدم التفريط في كل ما ملكه الله الفرد من سبب ووقت وحركة وفكر لاستثمار أكثر ما يمكن ديناً ودنياً ، امتثالاً لأمر الله الشرعي القاضي بالعمل .
وإناطة الأمل بالله في تحقيق الهدف امتثالاً لأمر الله الشرعي القاضي بالتوكل ، وعدم الأسف والسخط لتخلف الهدف أو حصول ضده إيماناً بقضاء الله الكوني وإيماناً بوعد الله الشرعي أن الله يختار لعبده الخير من حيث لا يعلم العبد ذلك .

٤ — ملاحظة العناية الإلهية في كل ما يحصله العبد من خير وانتظار الحكمة الإلهية في كل ما يحصل له من أسى وبهذا لا ينعتق العبد من العبودية لله وحده في كل لحظة سواء أكان يضرب بمسحاته محترفاً أم كان على كرسي السلطة آمراً ناهياً أم كان على فراش المرض .

لقد بينت في الحديث عن سيادة النص معادلة بين العبادات والمعاملات وبقية الشؤون الدنيوية التي فوض الله سياستها لوسائل البشر الحسية وحرقتهم ومهارتهم ونظرهم وخبرتهم التي اكتسبوها بالتجربة .

إذن الأمة لا تستغنى عن أهل الخبرة والنظر من غير علماء الشريعة ومن هنا وجب أن يكون للأمة مجلس مكون من علماء الشريعة ومن مختلف ذوي الخبرة يعينون الحاكم في تصريف الأمور

و يكون لتوجيههم إيجابيته .

ونظر هؤلاء المصطفين إنما هو لتطبيق الشرع لا لتأسيسه فهجرة العقول والمهارات إلى بلاد العدو وراء المغريات إضرار بمصلحة الأمة ليس بأقل خطراً من تهريب السلاح فإذا جلس المصطفون لرسم خطة لاستثمار المواهب الوطنية وحظر هجرتها فإنما يمسون لتطبيق هدف سرعي لأن من هدف السرع التعاون على البر والتفوى وإعداد القوة للأمة .

وإيداع أموال المسلمين في بنوك الأعداء وتعرضها لمجحدان والنكران فتك بالأمة قد لا تجمعها غارة عسكرية فإذا أتيت لأولئك المصطفين وفهم رجال الاقتصاد حق النظر في كيفية استثمار الفائض من أموال المسلمين فإنما يسمعون في ذلك إلى تطبيق حكم شرعي لأن من أهداف الشرع إعداد القوة للأمة وألا يكون للكافر سلطان على المؤمنين ، وتسليم المال للعدو واثمانه عليه حياة للأمة وإضعاف لها وإعانة للعدو .

• • •

والخوف والمال والطواغيت وتمرروا بعبودية الله جل جلاله عن كل سلطان ليقينهم بأن حزب الله هم الغالبون.

ومن هذا التلازم بين هاتين الحتميتين واجه المسلم حياته بعقل ليس فيه تهور العاتين على القدر ولا تكاسل المتكلمين على القدر من الدراو يش بل كانوا يستعينون بعبوديتهم لله على مصائب دنياهم وبتعاطون الأسباب التي شرعها دينهم لأنهم يعرفون أن الله يدفع بعض أقداره ببعض أقداره.

ومن التلازم بين هاتين الحتميتين كان المسلم ينظم موقفه بين عبوديته لله كونا وعبوديته له شرعا على هذا النحو:

١- الإيمان القاطع بأن كل ما يملكه من حرية فردية في إرادته ومقاتله وفعله إنما هو هبة من الله (وماتشاورون إلا أن يشاء الله). ولهذا يحاذر من استعمال هذه الحرية في عصيان الشرع لعلمه أن الله إنما يحاسب عبده وفق قدرته.

٢- طموحه دائما لتوسيع هذه الحرية لتكون له عوناً على العمل بطاعة الله وإعداد القوة للأمة ويكون هذا بالتقرب إلى الله بالطاعة والتضرع إليه في السروالعلن والبراءة من كل حيل وقوة إلا به.

وفي تجربة المسلمين جماعات وأفرادا استثمارات عاجلة مشهودة، فعقيدة المسلم أن الله يتمم مسيرة عباده الصالحين.

٣- عدم التفريط في كل ما ملكه الله الفرد من سبب ووقت وحركة وفكر لاستثمار أكثر ما يمكن ديناً ودنياً، امتثالاً لأمر الله الشرعي القاضي بالعمل. وإناطة الأمل بالله في تحقيق الهدف امتثالاً لأمر الله الشرعي القاضي بالتوكل، وعدم الأسف والسخط لتخلف الهدف أو حصول ضده إيماناً بقضاء الله الكوني وإيماناً بوعد الله الشرعي أن الله يختار لعبده الخير من حيث لا يعلم العبد ذلك.

٤- ملاحظة العناية الإلهية في كل ما يحصله العبد من خير وانتظار الحكمة الإلهية في كل ما يحصل له من أسى وبهذا لا ينعق العبد من العبودية لله وحده في كل لحظة سواء أكان يضرب بمسحاته محترفاً أم كان على كرسي السلطة آمراً ناهياً أم كان على فراش المرض.

لقد بينت في الحديث عن سيادة النص معادلة بين العبادات والمعاملات وبقية الشؤون الدنيوية التي فوض الله سياستها لوسائل البشر الحسية وحرفتهم ومهارتهم ونظرهم وخبرتهم التي اكتسبوها بالتجربة.

إذن الأمة لا تستغنى عن أهل الخبرة والنظر من غير علماء الشريعة ومن هنا وجب أن يكون للأمة مجلس مكون من علماء الشريعة ومن مختلف ذوي الخبرة يعينون الحاكم في تصريف الأمور

و يكون لتوجيههم إيجابيته.

ونظر هؤلاء المصطفين إنما هو لتطبيق السرع لا لتأسيسه فهجرة العقول والمهارات إلى بلاد العدو وراء المغربات إضرار بمصلحة الأمة ليس بأقل خطراً من تهريب السلاح فإذا جلس المصطفون لرسم خطة لاستثمار المواهب الوطنية وحظر هجرتها فإنما يفسون لتطبيق هدف سرعي لأن من هدف السرع التعاون على البر والتقوى وإعداد القوة للأمة.

وإيداع أموال المسلمين في بنوك الأعداء وتعرضها لمجحدان والسكران فتك بالأمة قد لا تجمعها غارة عسكرية فإذا أتيح لأولئك المصطفين وفيهم رجال الاقتصاد حتى النظر في كيفية استثمار الفائض من أموال المسلمين فإنما يسعون في ذلك إلى تطبيق حكم سرعي لأن من أهداف السرع إعداد القوة للأمة وألا يكون للكافر سلطان على المؤمنين، وتسليم المال للعدو وائتمانه عليه حياة للأمة وإضعاف لها وإعانة للعدو.

سيادة النص وهو التفكير

من عناصر الهوية الإسلامية العبودية المطلقة لله في شرعه وتحكيم مراده وإلغاء كل ما عارضه : أي سيادة النص الشرعي في حياة الأمة .

وهذا العنصر ثمرة حتمية مباشرة لما سأذكره عن موقف المسلم من خبر الشرع وهو التصديق المطلق .

ولذلك أمثلة ولا بأس من تناول أحدها :

ورد النص الشرعي بقطعية في دلالاته وثبوته على أن المرأة أقل إرثاً من الرجل وأن للذكر مثل حظ الأنثيين .

وليس من خلق المسلم أن يلتزم أي معقولة لدعوى مساواة الرجل بالمرأة في الإرث وليس من خلقه أن يساوم في شرع ربه القاضي بالتمييز بأي حوار نظري ، لأن هذه المساومة النظرية تعني الشك في عدالة الحكم الشرعي وفي معقوليته ، وهذا بخلاف أولية المسلم وهي اليقين بعدل الله وصدقه وحكمته .

ومادامت المسألة مسألة منهج ومبدأ ، فالمسلم قد أخذ من إيجابيات فكره أن الله حق خلق كل شيء وله التدبير المطلق منزّه عن العبث والجور والكذب والسهو والجهل .

وعرف من إيجابيات فكره أن ابن آدم مخلوق محدود بظروفه فيما بين رحمة المهد ووحشة اللحد يعتريه في جميع لحظات حياته السهو والخطأ والجهل وتحكم فيه نوازع الجور والكذب .

ومن الإيجابيات الأولى عرف إيجابية ثانية وهي أن الله هو الأحق بالعبادة والطاعة .

ومن كل تلك الإيجابيات عرف إيجابية ثالثة وهو أن الله خالق الخلق أعلم بما يصلحه وقد جعل الله شرعه لصالح عباده ، فالشرع أولى بصلاح الخلق .

ومادامت هذه هي إيجابياته الفكرية فيجب أن تطرد في كل لحظات حياته فلا يرتد عليها لحظة واحدة .

إذن المسلم غني عن إقامة البرهان على معقولة وعدالة الشرع في التمييز بين الذكر والأنثى في الإرث ، لأن من قضت الإيجابية الفكرية بكماله لا بد أن يكون كل ما صدر عنه حقاً وحكمة هذا هو

المقتضى المنطقي لاطراد الفكر .

نعم إن المسلم يقتصد بفكره في أمور شرعها الله وأوجبها و يأخذ بها تسليماً مطلقاً لأن الأخذ والتسليم ثمرة التصديق الأولى .

والمجتهد المسلم له موقفان دائماً :

الموقف الأول : بيان الحكم الشرعي لا بناء ملته كأن يقول للعامة حكم الله أن تأخذ البنت سهماً و يأخذ الابن سهمين لقول الله تعالى : (وللذكر مثل حظ الأنثيين) .

يقول هذا ولا يزيد لأن كل أبناء الملة الإسلامية على يقين بعدالة حكم الله وإنما مبعثهم معرفته .

والموقف الثاني : تزييف الشبهة لأن شرع الله كما تقرر في إيجابيات لفكر واطراده فلا بد أن يكون خلافه هو الضلال لأنه ليس إلا حق أو باطل ولا ثالث بين ذينك .

وفي تزييف الشبهة يجب أن يحاور المعارض في تصحيح إيمانه فيرده إلى معاودة الإيمان بالله جملة وتفصيلاً أو الإصرار على الكفر بالله .

فإن آمن بالله حتم عليه إيمانه التصديق بشرع الله تفصيلاً .

وإن صمم على الكفر فلا ينفعه البرهان الخاص بأن تمييز الشرع بين الذكر والأنثى في الإرث هو الحق والعدل .

فإن أقام المسلم البرهان الخاص على عدالة ومعقولة الحكم الشرعي في الإرث لآساء ملته أو لغيرهم فذلك من باب النوافل وليس من اللوازم بل أعظم برهان للمسلم أن يقول له : قال الله ، أو قال رسوله .

واعلموا أن البرهان دائماً مع تفصيلات التسرع ولنحاول الآن أن نطرح للبرهنة الخاصة موضوع الإرث فتجمل البرهان من سبعة مواقف :

الموقف الأول : أن من يدعو إلى التسوية بين لآخ والأخت في الإرث لم يورد برهاناً سوى دعوى المساواة .

ودعوى المساواة مطلقة شعار فارغ وإنما تكون قضية فكرية — أي ذات مضمون — إذا وجد مقتضاها وهو أن يكون المحلان اللذان يطلب لهما حكم المساواة غير متميزين .

فليس من العدل أن تساوي بين أجيرين يعملان لك ساعة من نهار في عمليتين مختلفتين أحدهما عادي يعرفه كل أحد وثانيهما في لا تعرفه إلا مواهب نادرة تغربت طويلاً وغرمت وتعبت في إنفاق هذه الحرفة .

وهكذا حقوق الرجل والمرأة في شرع الإسلام لو جمعناها ونقصيناها لرأينا أن تمييز الابن على

سيادة النص وهو التفكير

من عناصر الهوية الإسلامية العبودية المطلقة لله في شرعه وتحكيم مراده وإلغاء كل ما عارضه : أي سيادة النص الشرعي في حياة الأمة . وهذا العنصر ثمرة حتمية مباشرة لما سأذكره عن موقف المسلم من خبر الشرع وهو التصديق المطلق .

ولذلك أمثلة ولا بأس من تناول أحدها :

ورد النص الشرعي بقطعية في دلالاته وثبوته على أن المرأة أقل إرثاً من الرجل وأن للذكر مثل حظ الأنثيين .

وليس من خلق المسلم أن يلتبس أي معقولة لدعوى مساواة الرجل بالمرأة في الإرث وليس من خلقه أن يساوم في شرع ربه القاضي بالتمييز بأي حوار نظري ، لأن هذه المساواة النظرية تعني الشك في عدالة الحكم الشرعي وفي معقوليته ، وهذا بخلاف أولية المسلم وهي اليقين بعدل الله وصدقه وحكمته .

ومادامت المسألة مسألة منهج ومبدأ ، فالمسلم قد أخذ من إيجابيات فكره أن الله حق خلق كل شيء وله التدبير المطلق منزّه عن العبث والجور والكذب والسهو والجهل .

وعرف من إيجابيات فكره أن ابن آدم مخلوق محدود بظروفه فيما بين رحمة المهد ووحشة اللحد يعتريه في جميع لحظات حياته السهو والخطأ والجهل وتحكم فيه نوازع الجور والكذب .

ومن الإيجابيات الأولى عرف إيجابية ثانية وهي أن الله هو الأحق بالعبادة والطاعة .

ومن كل تلك الإيجابيات عرف إيجابية ثالثة وهو أن الله خالق الخلق أعلم بما يصلحه وقد جعل الله شرعه لصلاح عباده ، فالشرع أولى بصلاح الخلق .

ومادامت هذه هي إيجابياته الفكرية فيجب أن تطرد في كل لحظات حياته فلا يرتد عليها لحظة واحدة .

إذن المسلم غني عن إقامة البرهان على معقولة وعدالة الشرع في التمييز بين الذكر والأنثى في الإرث ، لأن من قضت الإيجابية الفكرية بكماله لا بد أن يكون كل ما صدر عنه حقاً وحكمة هذا هو

المقتضى المنطقي لاطراد الفكر .

نعم إن المسلم يقتصد بفكره في أمور شرعها الله وأوجبها و يأخذ بها تسليماً مطلقاً لأن الأخذ والتسليم ثمرة التصديق الأولى .

والمجتهد المسلم له موقفان دائماً :

الموقف الأول : بيان الحكم الشرعي لا بناء ملته كأن يقول للعامة حكم الله أن تأخذ البنيت سهما و يأخذ الابن سهمين لقول الله تعالى : (وللذكر مثل حظ الأنثيين) .

يقول هذا ولا يزيد لأن كل أبناء الملة الإسلامية على يقين بعدالة حكم الله وإما مبتغاهم معرفته .

والموقف الثاني : تزييف الشبهة لأن شرع الله كما تقرر في إيجابيات الفكر واطراده فلا بد أن يكون خلافه هو الضلال لأنه ليس إلا حق أو باطل ولا ثالث بين دينك .

وفي تزييف الشبهة يجب أن يحاور المعارض في تصحيح إيمانه فيرده إلى معاودة الإيمان بالله جملة وتفصيلاً أو الإصرار على الكفر بالله .

فإن آمن بالله حتم عليه إيمانه التصديق بشرع الله تفصيلاً .

وإن صمم على الكفر فلا ينفعه البرهان الخاص بأن تغيير الشرع بين الذكر والأنثى في الإرث هو الحق والعدل .

فإن أقام المسلم البرهان الخاص على عدالة ومعقولة الحكم الشرعي في الإرث لآساء ملته أو لغيرهم فذلك من باب النواقض وليس من اللوازم بل أعظم برهان للمسلم أن يقول له : قال الله ، أو قال رسوله .

واعلموا أن البرهان دائماً مع تفصيلات السرعة ولنحاول الآن أن نطرح للرهنة الخاصة موضوع الإرث فنجعل البرهان من سبعة مواقف :

الموقف الأول : أن من يدعى إلى التسوية بين الأخ والأخت في الإرث لم يورد برهاناً سوى دعوى المساواة .

ودعوى المساواة مطلقة شعار فارغ وإنما تكون قضية فكرية — أي ذات مضمون — إذا وجد مقتضاها وهو أن يكون المحلان اللذان يطلب لهما حكم المساواة غير متميزين .

فليس من العدل أن تساوي بين أجيرين يعملان لك ساعة من نهار في عملين مختلفين أحدهما عادي يعرفه كل أحد وثانيهما في لا تعرفه إلا مواهب نادرة تغرب طويلاً وغرمت وتعبت في إنفاق هذه الحرفة .

وهكذا حقوق الرجل والمرأة في شرع الإسلام لو جمعناها ونفصيناها لرأينا أن تمييز الابن على

البنيت في الإرث جاء معادلة حكيمة وأن نقصان حظ البنب ها هنا مكفول العوض عنه في جانب آخر كإيجاب نفقتها على زوجها وولي أمرها .

والموقف الثاني : ليس في دعوى أي مجتهد مسلم أنه محيط بجميع حكمه الله وعدله في شرعه بل لا نعلم إلا ما علمنا الله إياه إلا أننا على يقين بكمال سرع الله تبعاً للإيمان بكمال الله .

والموقف الثالث : لو افترضنا فرضاً باطلاً — وهو فرض لا يكون في الواقع أبداً — أن الأخت مغبونة الحظ في حطام الدنيا من الإرث إلا أن المسلم لا يقيم جميع معادلاته على حظوظ الدنيا ، بل المعادلة الحقيقية تقام على حظوظ الآخرة لأن الفرد مهما طال عمره عابر سبيل .

فطاعة حكم الله والتورع من الاعتراض عليه من الأسباب لنيل حظوظ الآخرة الأبدية .

والموقف الرابع : ليس الإرث حقاً للرجل وإن كثرت ولا للمرأة وإن قل إلا حيث جعله الله حقاً .

وبيان هذا الموقف من وجه آخر أن بني آدم خلق الله وملكه خلقهم على سنة كونية لا يملك أحد تبديلها فجعل منهم الذكر والأنثى والسليم وذو العاهة والغني والفقير والعاقل والمجنون وطويل العمر وقصيره .

والله الذي خلق الخلق على سنة كونية متفاوتة هو الذي جعل بعض سرعه متفاوتاً فيما بينهم فكما لا يملك أحد أن يكون للإنسان عين في قفاه بدلا من عيني قد مه ، ولا يملك أن تكون ليلي زيدا كذلك لا يملك التعديل في الشرع .

ولا يملك أحد حق التسريع حتى يخلق خلفاً سوياً ويعلم وساوس صدورهم ويعلم بدايتهم ويقدر أرزاقهم وحظوظهم فإذا خلق هذا الخلق فله حرية التصرف فيه ؟!

والموقف الخامس : على فرض أننا لا نملك حجة نظرية على أن يميز الرجل في الإرث هو العدل بغض النظر عن براهيننا على كمال الله إلا أن المعارض لا يملك نظرية مقبولة على جور الحكم لسبب وحيد هو أن الله لم يكل أرقاق عباده إلى موارثهم بل هو موحد الإرث ذاته . ومصرف الأرزاق من غير الإرث بتقدير لا يحصي حسابه ولا يعلم محارجه أي مخلوق .

والموقف السادس : أن الذي مايز في الإرث بموجب تدبيره السري هو الذي أوجب بتدبيره الشرعي كفالة البنيت على الزوج والابن والجد والعم وابن العم والعاقلة وبيت المال وهو الذي ضمن بتدبيره الكوني رزقها ما بقي لها أجل .

والموقف السابع : أن التفاوت في الإرث نوع من أنواع التفاوت في الرزق .

وتفاوت الرزق ليس معياساً للعدالة في الشرع وإنما المقياس في تفاوت الدرجات يوم القيامة في دار الجزاء ذلك أن علم الله المهيمن وحكمته المطلقة هما اللذان يفسر بهما عدله .

ولا يملك محاكمة الله في عدله إلا من أحاط بعلم الله وحكمته وأنى أن يحيط المحدود باللا محدود تعالى الله علواً كبيراً .

وعلى هذه المسئلة قول الله تعالى : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) [سورة الأنبياء / ٢٣] .

إن التمييز بين حق الله في التشريع وحق العبد في الاحتجاج عنصر من عناصر الهوية الإسلامية ، وقد قدمت النموذج لحماية حق الله في التشريع وبقي عليّ ها هنا بيان المقياس الفارق بين حق التشريع وحق الاجتهاد ، وهذا المقياس يبين من تحديد موقف المسلم من النص الشرعي وهو على ثلاثة أنحاء :

١ — النظر هل هذا النص نص شرعي ؟

٢ — النظر هل هذا المدلول من هذا النص هو المدلول الشرعي ؟

٣ — النظر هل هذا المدلول الشرعي من ذلك النص الشرعي هو المقتضى الصحيح الواجبة طاعته ؟

فمن ناحية النظر الأول وهو التحقيق هل هذا النص نص شرعي أم هو نص مدسوس على الشرع : فمهمة لا يعفى منها المجتهد المسلم بموجب ما أسلفناه عن الإيجابية الفكرية وحتمية أوجبتها الدينونة لله سبحانه وتعالى ، لأن الله لا يعبد إلا بما شرع ، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد .

ومن الإيجابيات الفكرية يتخذ المسلم قوانينه في ميدان التوثيق التاريخي الذي يميز بها الشرع وغيره .

فكل تشريع ليس مصدره القرآن أو السنة فليس هو شرعاً إسلامياً فلا تجب طاعته .

وكل نص نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام اليقين أو الرجحان على أنه لا يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم فهو ليس شرعاً ولا تجب طاعته .

ومن هنا وجب على المسلم التحرر من البدعة والخرافة وكهنوت الصوفية وال دراو يش .

وإذن فتوثيق النص مما يجب فيه اجتهاد علماء الإسلام .

وأما النظر الثاني وهو التحقيق في هذا المدلول هل هو المدلول الحقيقي للنص فمهمة لا يعفى عنها فقهاء المسلمين وقد أنفق الأصوليون وجمهور الفقهاء أعمارهم في مختلف الأعصار والأصوار لبيان دلالة النص .

ولا بأس ها هنا من تلخيص برنامج بديهي موجز عن هذا القانون ، وهو أن النص الشرعي يحمل على المصطلح الشرعي ككلمة الصلاة ولا يصرف عن المصطلح الشرعي إلا ببرهان ، فإن لم يوجد اصطلاح شرعي حل على المجاز الغالب استعماله ككلمة (أف) يراد بها أقل الأذى ، وإن كان معناها الحقيقي حكاية صوت .

فإن لم يوجد مصطلح شرعي ولا مجاز غالب الاستعمال حمل على معناه الحقيقي في لغة العرب ولا

البنيت في الإرث جاء بمعادلة حكيمة وأن نقصان حظ البنات هنا مكفول العوض عنه في جانب آخر كإيجاب نفقتها على زوجها وولي أمرها .

والموقف الثاني : ليس في دعوى أي مجتهد مسلم أنه محبط بجميع حكمه الله وعدله في سرعه بل لا نعلم إلا ما علمنا الله إياه إلا أننا على يقين بكمال سرع الله تبعاً للإيمان بكمال الله .

والموقف الثالث : لو افترضنا فرضاً باطلاً — وهو فرض لا يكون في الواقع أبداً — أن الأخت مغبونة الحظ في حطام الدنيا من الإرث إلا أن المسلم لا يفهم جميع معادلاته على حظوظ الدنيا ، بل المعادلة الحقيقية تقام على حظوظ الآخرة لأن الفرد مهما طال عمره عابر سبيل .

فطاعة حكم الله والتورع من الاعتراض عليه من الأسباب لنيل حظوظ الآخرة الأبدية .

والموقف الرابع : ليس الإرث حقاً للرجل وإن كثرت ولا للمرأة وإن قل إلا حيث جعله الله حقاً .

وبيان هذا الموقف من وجه آخر أن بني آدم خلق الله وملكه خلقهم على سنة كونية لا يملك أحد تبديلها فجعل منهم الذكر والأنثى والسليم وذو العاهة والغني والفقير والعاقلة والمجنون وطويل العمر وقصيره .

والله الذي خلق الخلق على سنة كونية متفاوتة هو الذي جعل بعض سرعه متفاوتاً فيما بينهم فكما لا يملك أحد أن يكون للإنسان عين في قفاه بدلاً من عيني قدامه ، ولا يملك أن تكون ليلي زيدا كذلك لا يملك التعديل في الشرع .

ولا يملك أحد حق التسريع حتى يخلق خلقاً سوياً ويعلم وساوس صدورهم ويعلم بدايتهم و يقدر أرزاقهم وحظوظهم فإذا خلق هذا الخلق فله حرية التصرف فيه ؟!

والموقف الخامس : على فرض أننا لا نملك حجة نظرية على أن يميز الرجل في الإرث هو العدل بغض النظر عن براهيننا على كمال الله إلا أن المعارض لا يملك نظرية مقبولة على جور الحكم لسبب وحيد هو أن الله لم يكل أرزاق عباده إلى موارثهم بل هو موحد الإرث ذاته ومصرف الأرزاق من غير الإرث بتقدير لا يحصي حسابه ولا يعلم محارجه أي مخلوق .

والموقف السادس : أن الذي ماير في الإرث بموجب تدبيره السري هو الذي أوجب بتدبيره الشرعي كفالة البنات على الزوج والابن والجد والعم وابن العم والعاقلة وبيت المال وهو الذي ضمن بتدبيره الكوني رزقها ما بقي لها أجل .

والموقف السابع : أن التفاوت في الإرث نوع من أنواع التفاوت في الرزق .

وتفاوت الرزق ليس مقياساً للعدالة في الشرع وإنما المقياس في تفاوت الدرجات يوم القيامة في دار الجزاء ذلك أن علم الله المهيمن وحكمته المطلقة هما اللذان يفسر بهما عدله .

ولا يملك محاكمة الله في عدله إلا من أحاط بعلم الله وحكمته وأنى أن يحيط المحدود باللا محدود تعالى الله علواً كبيراً .

وعلى هذه المسئلة قول الله تعالى : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) [سورة الأنبياء / ٢٣] .

إن التمييز بين حق الله في التشريع وحق العبد في الاجتهاد عنصر من عناصر الهوية الإسلامية ، وقد قدمت النموذج لحماية حق الله في التشريع وبقي عليّ ها هنا بيان المقياس الفارق بين حق التشريع وحق الاجتهاد ، وهذا المقياس يبين من تحديد موقف المسلم من النص الشرعي وهو على ثلاثة أنحاء :

١ — النظر هل هذا النص نص شرعي ؟

٢ — النظر هل هذا المدلول من هذا النص هو المدلول الشرعي ؟

٣ — النظر هل هذا المدلول الشرعي من ذلك النص الشرعي هو المقتضى الصحيح الواجبة طاعته ؟

فمن ناحية النظر الأول وهو التحقيق هل هذا النص نص شرعي أم هو نص مدسوس على السرع : فمهمة لا يعنى منها المجتهد المسلم بموجب ما أسلفناه عن الإيجابية الفكرية وحتمية أوجبتها الدينونة لله سبحانه وتعالى ، لأن الله لا يعبد إلا بما شرع ، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد .

ومن الإيجابيات الفكرية يتخذ المسلم قوانينه في ميدان التوثيق التاريخي الذي يميز بها الشرع وغيره .

فكل تشريع ليس مصدره القرآن أو السنة فليس هو شرعاً إسلامياً فلا تجب طاعته .

وكل نص نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام اليقين أو الرجحان على أنه لا يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم فهو ليس شرعاً ولا تجب طاعته .

ومن هنا وجب على المسلم التحرر من البدعة والخرافة وكهنوت الصوفية وال دراو يش .

وإذن فتوثيق النص مما يجب فيه اجتهاد علماء الإسلام .

وأما النظر الثاني وهو التحقيق في هذا المدلول هل هو المدلول الحقيقي للنص فمهمة لا يعنى عنها فقهاء المسلمين وقد أنفق الأصوليون وجمهور الفقهاء أعمارهم في مختلف الأعصار والأصوار لبيان دلالة النص .

ولا بأس ها هنا من تلخيص برنامج بديهي موجز عن هذا القانون ، وهو أن النص الشرعي يحمل على المصطلح الشرعي ككلمة الصلاة ولا يصرف عن المصطلح الشرعي إلا ببرهان ، فإن لم يوجد اصطلاح شرعي حل على المجاز الغالب استعماله ككلمة (أف) يراد بها أقل الأذى ، وإن كان معناها الحقيقي حكاية صوت .

فإن لم يوجد مصطلح شرعي ولا مجاز غالب الاستعمال حمل على معناه الحقيقي في لغة العرب ولا

يحمل على مجاز غير غالب الاستعمال إلا بشرطين:

أولهما: أن يكون هذا المجاز صحيح الاحتمال في لغة العرب.
ثانيهما: أن يكون هذا المجاز الصحيح دل على تعيينه برهان من سياق النص أو من خارجه بيقين أو رجحان.

وما قام البرهان بيقين أو رجحان على أنه ليس مفهوما من النص الشرعي الصحيح الثبوت فليس شرعا ولا يجوز التمسك به، ولهذا قال ملحد المعرة أبو العلاء:

وكم من فقيه خابط في ضلالة
وحجته فيها الكتاب المنزل

إذن تمحيص دلالة النص مما يجب فيه اجتهاد المسلم.

و يلاحظ أن اختلاف ترجيحات المسلمين بين الدلالات المحتملة سعة لهم في الاختلاف لأنهم غير مكلفين باليقين في ذلك وإنما هم مكلفون بما يرجح لهم بشرط صلاح النية والصدق مع الله في طلب الحق.

وهناك نصوص محتملة الدلالة ولا يسع المسلم التحقيق في دلالتها ليمحص مدلولها برجحه بل هو ملزم أن يرد المدلول إلى قطعيات الإسلام وضروراته وأصوله التي تقررت بدلالات ليس فيها احتمال.

مثال ذلك حديث أن الله خلق آدم على صورته فهذا محتمل الدلالة ولكن برده إلى قطعيات النصوص يكون مدلوله الصحيح أن الله خلق آدم على صورة آدم التي هو عليها.

وكذلك النص بأن عيسى روح الله محتمل الدلالة ولكن برده إلى القطعيات يكون مدلوله الصحيح أن روح عيسى روح الله إضافة إلى خالقها ومالكها وليست بمعنى الجزئية.

ذلك أن النصوص القاطعة ثبوتاً ودلالة تواترت على أن الله ليس كمثله شيء لم يلد ولم يولد فوجب رد كل جزئية إلى هذه القطعية.

ومن البديهي أن في جميع اللغات والمصطلحات والقوانين نصوصاً جزئية ذات احتمالات ترد إلى مفهوم واحد بموجب ضرورات ومسلمات.

وأما النظر الثالث فهو التساؤل هل هذا المدلول الصحيح من ذلك النص الشرعي هو المقتضى المعقول الحكيم العادل الصادق الذي تجب طاعته أم لا؟!!

ولا ريب أن هذا النظر كفر مخرج من ملة الإسلام، ذلك أن المجتهد في المرة الأولى اجتهد ليعلم هل هذا النص من الشرع فيطيعه أم هو غير الشرع فلا يلتزم له.

وفي المرة الثانية اجتهد ليعرف هل هذا المدلول هو مراد الله فيلبيه أم هو غير مراد له فلا عليه الالتزام له.

وفي هذه المرة علم أن هذا النص من كلام الله، وعلم أن هذا المدلول هو مراد الله فوجبت عليه الطاعة لمراد الله.

فإن شكك في معقولية مراد الله فقد ارتد عن إيمانه بكمال الله وقد بينت لكم الأمثلة من قضية وجود الجن وتمييز الله للذكر في الميراث.

هذه هي المعادلة في موقف المسلم تجاه حق الله في التشريع وحق العبد في الاجتهاد، و يتفاوت رجحان أحد هذين الجانبين بحسب المواضع ففي ميدان العبادات والمعاملات فالسيادة لنص الشرع ودور المسلم في الاجتهاد إنما هو فهم مراد الشرع وتمييزه دون الاقتراح عليه أو تبديله أو الزيادة عليه أو النقص منه.

وفي ميدان احتيال المرء على أمور دنياه لجلب الرزق وتحقيق القوة والسعادة للأمة فالمجال مجال الفرد بعقله وحسه وحر كاته وتجارب به ليستثمر حياته ولا ينتظر من الشرع أن يعلمه كيف يزرع وكيف يصنع الخدأ و ينسج الثياب و يكتشف بعض قوى الطبيعة و يرسي مختبراته ومعامله، بل خلق الله للفرد ذاكرة تعي وعقلاً يميز ويحكم وعينا ترى وأذناً تسمع وحركات لطيفة تنتج الحرفة والمهارة ودفعه ربه دفعا بتدبيره الشرعي لاستثمار هذه المواهب في عمارة الأرض والإعداد للأمة.

ومجال التشريع هنا مجال عموميات وتوجيه غير مباشر على هذا النحو:

١— أن كل ثمرة لمواهبه في عمارة هذه الأرض يوظفها للخير لإسعاد المجتمع وإعداد القوة لحماية حرية الأمة وكسر سلطان الطغيان والتكالب على الدنيا.

٢— أن استثمار هذه المواهب حق المرء في دنياه (ولا تنس نصيبك من الدنيا) وللمرء أن يستثمر معظم وقته لهذا الحق ولكن لا يجوز له أن يضع حق الله الذي لا يتأثر إلا بأقل القليل من الوقت.

بل جعل الله من ضرورات المرء في حظوظ الدنيا ضرورات يخفف بها من واجب الشرع فليس على المرء صلاة الجماعة في لحظة يخاف فيها على ماله أو ضياع دابته وليس عليه الصوم في سفر يسعى فيه لأمر دنياه فقد أخذ الله من عسر المرء إلى يسره ولم يكلفه فوق طاقته.

٣— أن الدنيا في تصور الشرع—وهو التصور الصحيح الذي يشاهده اللاهون من واقع حياتهم—دار ممر مهما طال عمر المرء فيها فهو مجرد عابر سبيل، وأن الآخرة هي دار الأبد.

ومن هذا التصور انبثق موقف الإسلام من اللهو والزينة والبذخ والرفاهية والميوعة فلم يحف الإسلام على فطرة الفرد فيحرمه من كل لهو ورفاهية ولم يحف على مذخوره في دار الجزاء فيستحثه على كل لهو وزينة.

يحمل على مجاز غير غالب الاستعمال إلا بشرطين:

أولهما: أن يكون هذا المجاز صحيح الاحتمال في لغة العرب.
ثانيهما: أن يكون هذا المجاز الصحيح دل على تعيينه برهان من سياق النص أو من خارجه بيقين أو رجحان.

وما قام البرهان بيقين أو رجحان على أنه ليس مفهوما من النص الشرعي الصحيح الثبوت فليس شرعا ولا يجوز التعبد به، ولهذا قال ملحد المعرة أبو العلاء:

وكم من فقيه خابط في ضلالة
وحجته فيها الكتاب المنزل

إذن تمحيص دلالة النص مما يجب فيه اجتهاد المسلم.

و يلاحظ أن اختلاف ترجيحات المسلمين بين الدلالات المحتملة سعة لهم في الاختلاف لأنهم غير مكلفين باليقين في ذلك وإنما هم مكلفون بما يرجح لهم بشرط صلاح النية والصدق مع الله في طلب الحق.

وهناك نصوص محتملة الدلالة ولا يسع المسلم التحقيق في دلالتها ليمحص مدلولها يرجحه بل هو ملزم أن يرد المدلول إلى قطعيات الإسلام وضروراته وأصوله التي تقررت بدلالات ليس فيها احتمال.

مثال ذلك حديث أن الله خلق آدم على صورته فهذا محتمل الدلالة ولكن برده إلى قطعيات النصوص يكون مدلوله الصحيح أن الله خلق آدم على صورة آدم التي هو عليها.

وكذلك النص بأن عيسى روح الله محتمل الدلالة ولكن برده إلى القطعيات يكون مدلوله الصحيح أن روح عيسى روح الله إضافة إلى خالقها ومالكها وليست بمعنى الجزئية.

ذلك أن النصوص القاطعة ثبوتاً ودلالة تواترت على أن الله ليس كمثله شيء لم يلد ولم يولد فوجب رد كل جزئية إلى هذه القطعية.

ومن البديهي أن في جميع اللغات والمصطلحات والقوانين نصوصاً جزئية ذات احتمالات ترد إلى مفهوم واحد بموجب ضرورات ومسلمات.

وأما النظر الثالث فهو التساؤل هل هذا المدلول الصحيح من ذلك النص الشرعي هو المقتضى المعقول الحكيم العادل الصادق الذي تجب طاعته أم لا؟!

ولا ريب أن هذا النظر كفر مخرج من ملة الإسلام، ذلك أن المجتهد في المرة الأولى اجتهد ليعلم هل هذا النص من الشرع فيطيعه أم هو غير الشرع فلا يلتزم له.

وفي المرة الثانية اجتهد ليعرف هل هذا المدلول هو مراد الله فيليه أم هو غير مراد له فلا عليه الالتزام له.

وفي هذه المرة علم أن هذا النص من كلام الله، وعلم أن هذا المدلول هو مراد الله فوجب عليه الطاعة لمراد الله.

فإن شكك في معقولية مراد الله فقد ارتد عن إيمانه بكمال الله وقد بينت لكم النموذج من قضية وجود الجن وتمييز الله للذكر في الميراث.

هذه هي المعادلة في موقف المسلم تجاه حق الله في التشريع وحق العبد في الاجتهاد، و يتفاوت رجحان أحد هذين الجانبين بحسب المواضع ففي ميدان العبادات والمعاملات فالسيادة لنص الشرع ودور المسلم في الاجتهاد إنما هو فهم مراد الشرع وتمييزه دون الاقتراح عليه أو تبديله أو الزيادة عليه أو النقص منه.

وفي ميدان احتيال المرء على أمور دنياه لجلب الرزق وتحقيق القوة والسعادة للأمة فالمجال مجال الفرد بعقله وحسه وحركاته وتجاربه ليستثمر حياته ولا ينتظر من الشرع أن يعلمه كيف يزرع وكيف يصنع الخدأ و ينسج الثياب و يكتشف بعض قوى الطبيعة و يرسي مختبراته ومعامله، بل خلق الله للفرد ذاكرة تعي وعقلاً يميز ويحكم وعينا ترى وأذناً تسمع وحركات لطيفة تنتج الحرفة والمهارة ودفعه ربه دفعا بتدبيره الشرعي لاستثمار هذه المواهب في عمارة الأرض والإعداد للأمة.

ومجال التشريع هنا مجال عموميات وتوجيه غير مباشر على هذا النحو:

١— أن كل ثمرة لمواهبه في عمارة هذه الأرض يوظفها للخير لإسعاد المجتمع وإعداد القوة لحماية حرية الأمة وكسر سلطان الطغيان والتكالب على الدنيا.

٢— أن استثمار هذه المواهب حق المرء في دنياه (ولا تنس نصيبك من الدنيا) وللمرء أن يستثمر معظم وقته لهذا الحق ولكن لا يجوز له أن يضع حق الله الذي لا يتأثر إلا بأقل القليل من الوقت.

بل جعل الله من ضرورات المرء في حظوظ الدنيا ضرورات يخفف بها من واجب الشرع فليس على المرء صلاة الجماعة في لحظة يخاف فيها على ماله أو ضياع دابته وليس عليه الصوم في سفر يسعى فيه لأمر دنياه فقد أخذ الله من عسر المرء إلى يسره ولم يكلفه فوق طاقته.

٣— أن الدنيا في تصور الشرع—وهو التصور الصحيح الذي يشاهده اللاهون من واقع حياتهم—دار مرممها طال عمر المرء فيها فهو مجرد عابر سبيل، وأن الآخرة هي دار الأبد.

ومن هذا التصور انبثق موقف الإسلام من اللهو والزينة والبذخ والرفاهية والميوعة فلم يحف الإسلام على فطرة الفرد فيحرمه من كل لهو ورفاهية ولم يحف على مذخوره في دار الجزاء فيستحثه على كل لهو وزينة.

بل جعل الله فيما أباحه للفرد من هوزبة ورفاهية سعة له من جديات حياته لينشط على مواصلة الجد.

فإن راض نفسه على الجد وكانت متعته في تقشفه فهو من المحسنين، وإن تداوى برخصة الله فأخذ منها بقدر ما يعينه على العزبة فهو من المكتفين ليس عليه إثم وليس له أجر المحسنين، وإن استباح هذه الرخصة بأكثر من مقدار الضرورة وهى بها في حياته فهو من عباد الهوى الساهين اللاهين.

هذا هو موقف الإسلام من الله والمتعة والرفاهية أما إن تعدت الرفاهية إلى البذخ والسرف فذلك هو الطفيان والكبرياء الذي يجر عقيدة المسلم.

وللإسلام موقف معاكس تماماً تجاه إعداد القوة وعمارة الأرض فإذا كان على المسلم أن يتخلى عن المتعة مادام يقدر فعله ألا يتخلى عن الكدح مادام يقدر عليه.

ليس غرض المسلم أن يكدح في عمارة الأرض وإعداد القوة لينعم بذلك في حياته فحسب، وإنما هدفه أن تظل أمته قوية وإن كان على فراش الموت ولهذا يبذل المسلمون مهجهم في القتال في سبيل الله ويحرصون على الشهادة.

وللأسف فهذا المفهوم النصي لم يكن مفهوماً تاريخياً في اللحظة الراهنة لأننا أخذنا باليمين من تحت (بتهوفن) كل شيء ولم نأخذ من (أينشتاين) و(يوري جاجارين) أي شيء!

إن الأمة العربية تبذل في صرعة درجة الكورة من المال والعتاد والوقت والمواهب مالا تبذل شمامة منه في التدريب على الإمساك بالدفع.

٤ — توجه مفهومات الإسلام وقت المسلم وجهده إذا تضايق إلى تقديم الأهم على المهم.

٥ — في دين الله ومضات عن قضايا ومفهومات كونية جاهزة فإذا استثمر الفرد المسلم مواهبه الحسية في اكتشاف بعض قوانين الكون اهتدى إلى عصمة خبر الله وصدقه وقد أفردت مؤلفات خاصة بالاكشافات الكونية التي سبق بها خبر الشرع.

إن مجموع الأمور الدنيوية التي هي استثمار لمنافع الكون بمواهب الحس مراد شرعي لأن النصوص أمرت بالاعتبار والتفكر والضرب في الأرض وإعداد القوة إلا أن الفرد المسلم قبل أن يتحدد مجاله الدنيوي يأخذ مبادئه ونظرياته من مفهومات الإسلام.

لا يأخذ من الإسلام تعليماً بحرفته وإنما يأخذ الهدف والغاية لحرفته فينطلق بأبعد غاية في استثمار عقله وحواسه ولكن في إطار التصور الإسلامي الصحيح والخلق الفاضل.

ومعادلة قريبة نرى الدول الصليبية تنجح بحسن المعاملة والمثالية اتباعاً لتعليمات المسيح عليه السلام ثم نجد لها شر الناس تعامل مع الشعوب في ميدان السياسة وأسوأ الناس استخداماً للعدة والعتاد يمتصون خيرات الشعوب ويسعون إلى خلخلة فكرهم بينما نرى

المسلمين في قوة تاريخهم أكثر الأمم مثالية في العلاقات الدولية يهدون الأمم البربرية إلى الخير فإن بقوا على دينهم تركوا لهم حريتهم ولم يطمعوا في ممتلكاتهم وصار للعاجز منهم حق في بيت المال وإن رضوا بدين الإسلام أصبحوا كأبي واحد من المسلمين في الحقوق والواجبات.

بل جعل الله فيما أباحه للفرد من هوزية ورفاهية سعة له من جديات حياته لينشط على مواصلة الجد.

فإن راض نفسه على الجد وكانت متعته في تقشفه فهو من المحسنين، وإن تداوى برخصة الله فأخذ منها بقدر ما يعينه على العزلة فهو من المكتفين ليس عليه إثم وليس له أجر المحسنين، وإن استباح هذه الرخصة بأكثر من مقدار الضرورة ولم يها في حياته فهو من عباد الهوى الساهين اللاهين.

هذا هو موقف الإسلام من اللهو والمتعة والرفاهية أما إن تعدت الرفاهية إلى البذخ والسرف فذلك هو الطغيان والكبرياء الذي يجر عقيدة المسلم.

وللإسلام موقف معاكس تماما تجاه إعداد القوة وعمارة الأرض فإذا كان على المسلم أن يتخلى عن المتعة مادام يقدر فعله ألا يتخلى عن الكدح مادام يقدر عليه.

ليس غرض المسلم أن يكدح في عمارة الأرض وإعداد القوة لينعم بذلك في حياته فحسب، وإنما هدفه أن تظل أمته قوية وإن كان على فراش الموت ولهذا يبذل المسلمون مهجهم في القتال في سبيل الله ويحرصون على الشهادة.

وللأسف فهذا المفهوم النصي لم يكن مفهوما تاريخياً في اللحظة الراهنة لأننا أخذنا باليمين من تحت (بتهوفن) كل شيء ولم نأخذ من (أينشتاين) و(يوري جاجارين) أي شيء!

إن الأمة العربية تبذل في صرعة درجة الكورة من المال والعتاد والوقت والمواهب مالا تبذل شمامة منه في التدريب على الإمساك بالدفع.

٤- توجه مفهومات الإسلام وقت المسلم وجهده إذا تضايق إلى تقديم الأهم على المهم.

٥- في دين الله ومضات عن قضايا ومفهومات كونية جاهزة فإذا استثمر الفرد المسلم مواهبه الحسية في اكتشاف بعض قوانين الكون اهتدى إلى عصمة خبر الله وصدقه وقد أفردت مؤلفات خاصة بالاكشافات الكونية التي سبق بها خبر الشرع.

إن مجموع الأمور الدنيوية التي هي استثمار لمنافع الكون بمواهب الحس مراد شرعي لأن النصوص أمرت بالاعتبار والتفكر والضرب في الأرض وإعداد القوة إلا أن الفرد المسلم قبل أن يتحدد مجاله الدنيوي يأخذ مبادئه ونظرياته من مفهومات الإسلام.

لا يأخذ من الإسلام تعليماً بحرفته وإنما يأخذ الهدف والغاية لحرفته فينطلق بأبعد غاية في استثمار عقله وحواسه ولكن في إطار التصور الإسلامي الصحيح والخلق الفاضل.

وبعائلة قريبة نرى الدول الصليبية تنجح بحسن المعاملة والمثالية اتباعاً لتعليمات المسيح عليه السلام ثم نجدها شر الناس تعاملًا مع الشعوب في ميدان السياسة وأسوأ الناس استخداماً للعدة والعتاد يمتصون خيرات الشعوب ويسعون إلى خلخلة فكرهم بينما نرى

المسلمين في قوة تاريخهم أكثر الأمم مثالية في العلاقات الدولية يهدون الأمم البربرية إلى الخير فإن بقوا على دينهم تركوا لهم حريتهم ولم يطمعوا في ممتلكاتهم وصار للعاجز منهم حق في بيت المال وإن رضوا بدين الإسلام أصبحوا كأني واحد من المسلمين في الحقوق والواجبات.

التي ملكها الله الفرد مادامت تساهمان في إعداد القوة للأمة .

نعم الإسلام بأمر بإعداد القوة وتعلمها وبحث على ذلك فإذا وجدت القوة في يد المسلم فالإسلام حينئذ يحكم تصرفها فالسيف والقتلة سيان لا يجوز استعمالهما إلا فيما أباحه الله في نصر الحق وقمع الباطل .

ويلاحظ أن معظم المسلمين اليوم من النوع الذي وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بنشأ السيل فيهم البدع والخرافة والجهل والفرق والطوائف ، وإذن فقد عدم في الساحة اتفاقهم على مفهوم نصي واحد فكيف يكون هذا العامل سبباً لتخلفهم ووجوده مجرد دعوى ؟

إذن المنطق الصحيح أن تخلف سيادة المفهوم النصي في حياتهم هو سبب تخلفهم وليس معنى ذلك أن المفهوم النصي يعلمهم صنع الذرة وإنما معنى ذلك أن المفهوم النصي يحضهم على التفوق دائماً ولا يرضى لهم الإسلام إلا القيادة ولا يقبل الحاكمية — في مقتضاه الشرعي — إلا بواسطتهم .

والله لا يكلمهم إلى حيلهم وقوتهم وعددهم ومددهم وإنما طلب منهم الصدق والتضحية والفداء ثم يتمم الله مسيرتهم بشتى وسائل الإعجاز التي لم يتقطع مددها منذ معركة بدر الكبرى .

الإسلام كما هو سيادة لمراد الله في العبادات والمعاملات نجده إعداداً صحيحاً ومنهجاً صارماً للإعداد للحياة والتفوق فيها بشرط إرادة الخير والدعوة إليه .

وليس في الأمم أغلظ وأقسى طباعاً من العرب فلما تحلوا بالإسلام من الله عليهم بالقلم وكانوا أميين فاستعنت صدورهم للإبداع في العمارة والطب والرياضيات والفكر فكانت بلادهم هي الجامعات العلمية لأطراف المعمورة وما فقدت هذه الميزة في مهارتهم الحرفية والفكرية إلا في وقت انقطاع حماسهم الديني .

ويلاحظ أن المهارة العلمية من صنع الإبرة إلى صنع القنبلة هذا اليوم بيد الشيوعي الذي لا يؤمن بدين و بيد الهندي الذي حقيقة دينه الوثنية والتجسيم ، و بيد العربي الذي يؤمن بالله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنه لم يجد في بلاده مختبراً فهاجر إلى أمريكا يطلب الرزق .

إن الدين هنا لم يكن عاملاً تخلف والفارق الوحيد أن المسلم إذا ملك القوة حفظها بقانون الله الشرعي فاستعملها لإسعاد البشرية .

ولا يزال المسلم من مفهوم تاريخي لا نصي فحسب يتحدى أمم الأرض بسعادة الأمم المغلوبة في ظله بخلاف الزوج في أمريكا والعصبية للبيض في جنوب أفريقيا .

ويلاحظ أن الأمم القوية اختارت لنا مما عندها فقبلناه لأننا عاجزون عما نريده نحن .

ومنذ انفتاحنا على الغرب لم نحس أننا جارين الغرب إلا في نظريات الأدب والموسيقى والاجتماع والتاريخ مع تعامل ما في نظريات الفلسفة والسياسة .

المعادلة الشرعية

مما يلهج به الضعفاء المهزومون روحياً ومادياً المذربمنجزات العلم الحديث والوصول إلى القمر مع انشغال المسلمين بقال أبوهريرة وقال الشافعي .

فأما أن المسلمين متخلفون مادياً فهذا أمر لا مجال للمكابرة فيه وبعضهم لا يزال من الأمم المتخلفة لم يصل إلى حد التصنيف في الأمم النامية .

وأما أن تعلقهم بدينهم هو السبب فهذا في الواقع هو الفتنة الثقافية التي استطاع الغزو الفكري استمراءها على ألسنة العامة وترسيختها في الأذهان .

فهذه الأمم القوية التي شددت الحصار على المواهب العربية والإسلامية في كل حقل علمي جندت مؤسساتها الفكرية التي تعمل وراء الكواليس لإصابة العقلية العربية بالخبال من جراء تخلف الشرق وتفوق الغرب مع ما في ذلك من التشفي والتعير .

ثم جندتها ثانية لإصابة العقلية العربية باليأس والفشل والهزيمة حين ربطت تخلف الشرق بروحانية الشرق لتحول بينها وبين السبب الحقيقي لفعاليتها .

وأغلب من يكتب عن تاريخنا الحديث المهزوم يكتب في دائرة هذه التصورات .

ولجلاء هذه الثعلبية الموهة أضع عدة نقاط إن روعيت فهي كفيلة بإعطاء التصور الصحيح .

فمما يلاحظ أن تفوق الغرب إنما هو في الأمور المادية وهي أمور تبدأ بالفكر ثم بالتجربة الحسية من اكتشاف قوانين الكون ثم يظل المكتشف العلمي حرفة يقوم على المهارة ويعرف بالتلقي .

وقد بينت في الحديث الذي أسلفته عن سيادة النص أن شرع الله ترك للفرد حرية الاجتهاد في حرفته ومهارته وحته حثاً أكيدا على استثمار مواهبه العقلية والحسية .

فتخلف المسلم عن الحرفة والمهارة لاسيما ما يحقق قوة الأمة وعتادها تقصير يحاسب به المسلم لأن الله منحه عقلاً وحساً وخلق له مادة يعمل فيها حسه وعقله ، وما حرم الله عليه الانغماس في اللهو إلا ليقوم بشؤون دينه ودنياه .

وإن صنع السيف وصنع القنبلة الذرية سيان من ناحية موقف الشرع فليس في الشرع تعليمات لا تقان الحرفة والمهارة في صنع السيف والقنبلة ، ولكن الشرع يحفز إلى تعلمهما بالوسائل الكونية

هذا أمر نقدر عليه دون الغرب ، وإن تخلفنا في هذا فأمر لا يضر لأنه لا يضر خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة وصلاح الدين الأيوبي ألا يقيم بيتنا من الشعر أولا يتذوق قطعة من الموسيقى .
وإنما حاجتنا إلى كفاءة وطنية نظمنا إلى رأيها وإخلاصها في مستشفياتنا وشؤوننا المعمارية والزراعية .

وإنما حاجتنا إلى يد تحسن أن تمسك بالمدفع .

وإنما حاجتنا إلى أنامل تتقن صنع المدفع !

وإن جاز للأوربي أن يلهو قلعل له الحق لأنه يلهو بما صنعه من عرقه أما نحن فأحر من يصكر بالمتعة في حياته لأن في شيمة العربي وطبعه أنه لا يشرب إلا بساعده ولا يتكل على غيره .

وكل النظريات في السياسة والاجتماع والأدب والقانون والميتافيزيقا لنا منها رصيد كانت إلينا أوليته والتوسع في ذلك من التوافل إذا حفنا ضروراتنا المادية ، ثم في هذه النظريات ما كمينا مؤونته بعصمة الوحي كالفقه والتوحيد فالتماس غير ما أعطينا حقيقته من الوحي المعصوم في أمور لا تعرف بالعمل والمخبر إنما هو ابتغاء للضلال وتشتيت للذهن في غير مجاله .

إن تخلف المفهوم النصي في جميع واقع الأمة الإسلامية هو سبب تخلفنا ، لأن واقعنا تخبط لضياح المنهج الحازم الصارم الموجه لمواهب الأمة ، وقد حذر الله بالفتنة من يخالف أمره ، وذل المسلمين اليوم من أعظم ظاهرات الفتنة .

إن المسؤول عن تخلف المسلمين خيانة القيادات وتعطيل بعض القيادات المؤتممة بكل ما بجلى عليها حتى في مناهج التربية والتعليم .

ولو وجدت القيادات الخيرة والمفهوم النصي الموحد لكان مئة وخمسون مليوناً من العرب فقط — دون الدول الإسلامية الأخرى — قادرين على الاستغناء بمواردهم وأشخاصهم في كثير من الأمور قادرين على مساومة عدوهم فيما يلزمهم من موقع القوة .

أقول هذا واقع الإسلام القيادي وواقع المسلمين المتخلف .

وأنا أعلم أن للإسلام المطهر تدخلاً في حرية الفرد في مأكله ومشربه ولباسه وكلامه ومعاملته وحياته وأنا مسير في كل ذلك بمراد الله الشرعي .

ولكنني أعلم علم اليقين : أن الله ما حرم شيئاً إلا وفيما حله السعة والمخرج ، وأن في كل ما حرمه الله بلاء للفرد والأمة لا يقيه منه إلا امتثال شرع الله ، وأن كل ما يحصيه الدارسون اليوم من إيجابيات ترفع شأن الأمة لا يمكن أن تكون ضمن ما حرمه الله بل يجب أن تلتمس فيما أوجبه الله على الأعيان أو الكفاية .

وإن وجد المتفلسف في بعض ما حرمه الله شيئاً من المنفعة فسيجد مقابل ذلك ثلاثة أمور :

أولها : أنه سيجد مضارا كثيرة تكون معها تلك المنفعة المتوهمة مما لا يعتبر في نصاب الفكر .
وثانيها : أنه سيجد في مباح الشرع ولازمه عوضا كريما لا يقرب في الفكر غيره .
وثالثها : أنه سيجد من إيجابيات الفكر أن وراء هذه الحياة الفانية دارا أبدية يُحتكم إليها في الترجيحات والمعادلات .

• • •

التي ملكها الله الفرد مادامنا تساهمان في إعداد القوة للأمة .

نعم الإسلام يأمر بإعداد القوة وتعلمها ويحث على ذلك فإذا وجدت القوة في يد المسلم فالإسلام حينئذ يحكم تصرفها بالسيف والقنبلة سيان لا يجوز استعمالهما إلا فيما أباحه الله في نصر الحق وقمع الباطل .

و يلاحظ أن معظم المسلمين اليوم من النوع الذي وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغشاء السيل فيهم البدع والخرافة والجهل والفرق والطوائف ، وإذن فقد عدم في الساحة اتفاقهم على مفهوم نصي واحد فكيف يكون هذا العامل سببا لتخلفهم ووجوده مجرد دعوى ؟

إذن المنطق الصحيح أن تخلف سيادة المفهوم النصي في حياتهم هو سبب تخلفهم وليس معنى ذلك أن المفهوم النصي يعلمهم صنع الذرة وإنما معنى ذلك أن المفهوم النصي يحضهم على التفوق دائما ولا يرضى لهم الإسلام إلا القيادة ولا يقبل الحاكمية — في مقتضاه الشرعي — إلا بواسطة .

والله لا يكلهم إلى حيلهم وقوتهم وعددهم ومددهم وإنما طلب منهم الصدق والتضحية والفداء ثم يتمم الله مسيرتهم بشتى وسائل الإعجاز التي لم يتقطع مددها منذ معركة بدر الكبرى .

الإسلام كما هو سيادة لمراد الله في العبادات والمعاملات نجده إعداداً صحيحاً ومنهجاً صارماً للإعداد للحياة والتفوق فيها بشرط إرادة الخير والدعوة إليه .

وليس في الأمم أغلظ وأقسى طباعاً من العرب فلما تحلوا بالإسلام من الله عليهم بالقلم وكانوا أميين فاستمدت صدورهم للإبداع في العمارة والطب والرياضيات والفكر فكانت بلادهم هي الجامعات العلمية لأطراف المعمورة وما فقدت هذه الميزة في مهارتهم الحرفية والفكرية إلا في وقت انقطاع حماسهم الديني .

و يلاحظ أن المهارة العلمية من صنع الإبرة إلى صنع القنبلة هذا اليوم بيد الشيوعي الذي لا يؤمن بدين و بيد الهندي الذي حقيقة دينه الوثنية والتجسيم ، و بيد العربي الذي يؤمن بالله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنه لم يجد في بلاده غتيراً فهاجر إلى أمريكا يطلب الرزق .

إن الدين هنا لم يكن عاملاً تخلف والفارق الوحيد أن المسلم إذا ملك القوة حفظها بقانون الله الشرعي فاستعملها لإسعاد البشرية .

ولا يزال المسلم من مفهوم تاريخي لا نصي فحسب يتحدى أمم الأرض بسعادة الأمم المغلوبة في ظله بخلاف الزنوج في أمريكا والعصبة للبيض في جنوب أفريقيا .

و يلاحظ أن الأمم القوية اختارت لنا عما عندها فقبلناه لأننا عاجزون عما نريده نحن .

ومنذ افتتحنا على الغرب لم نحس أننا جارين الغرب إلا في نظريات الأدب والموسيقى والاجتماع والتاريخ مع تعامل ما في نظريات الفلسفة والسياسة .

المعادلة الشرعية

مما يلهج به الضعفاء المهزومون روحياً ومادياً المذربمنجزات العلم الحديث والوصول إلى القمر مع انتفال المسلمين بقال أبوهريرة وقال الشافعي .

فأما أن المسلمين متخلفون مادياً فهذا أمر لا مجال للمكابرة فيه وبعضهم لا يزال من الأمم المتخلفة لم يصل إلى حد التصنيف في الأمم النامية .

وأما أن تعلقهم بدينهم هو السبب فهذا في الواقع هو الفتنة الثقافية التي استطاع الغزو الفكري استمراءها على ألسنة العامة وترسيختها في الأذهان .

فهذه الأمم القوية التي شددت الحصار على المواهب العربية والإسلامية في كل حقل علمي جندت مؤسساتها الفكرية التي تعمل وراء الكواليس لإصابة العقلية العربية بالخبال من جراء تخلف الشرق وتفوق الغرب مع ما في ذلك من التشفي والتعير .

ثم جندتها ثانية لإصابة العقلية العربية باليأس والقتل والهزيمة حين ربطت تخلف الشرق بروحانية الشرق لتحول بينها وبين السبب الحقيقي لفعاليتها .

وأغلب من يكتب عن تاريخنا الحديث المهزوم يكتب في دائرة هذه التصورات .

ولجلاء هذه الثعلبية الموهة أضع عدة نقاط إن روعيت فهي كفيلة بإعطاء التصور الصحيح .

فمما يلاحظ أن تفوق الغرب إنما هو في الأمور المادية وهي أمور تبدأ بالفكر ثم بالتجربة الحسية من اكتشاف قوانين الكون ثم يظل المكتشف العلمي حرفة يقوم على المهارة ويعرف بالتلقي .

وقد بينت في الحديث الذي أسلفته عن سيادة النص أن شرع الله ترك للفرد حرية الاجتهاد في حرفته ومهارته وحته حثاً أكيدا على استثمار مواهبه العقلية والحسية .

فتخلف المسلم عن الحرفة والمهارة لاسيما ما يحقق قوة الأمة وعتادها تقصير يحاسب به المسلم لأن الله منحه عقلاً وحساً وخلق له مادة يعمل فيها حسه وعقله ، وما حرم الله عليه الانغماس في اللهو إلا ليقوم بشؤون دينه ودنياه .

وإن صنع السيف وصنع القنبلة الذرية سيان من ناحية موقف الشرع فليس في الشرع تعليمات لا تقان الحرفة والمهارة في صنع السيف والقنبلة ، ولكن الشرع يحفز إلى تعلمهما بالوسائل الكونية

المعارضة التاريخية

في تاريخنا الإسلامي هفوات اقتضاها تدير الله الكوني لتكون عبرة للخلف كالفتن التي جرت في عهد الصحابة .

ثم إن أمور الإمامة الكبرى تحولت من عهود العصمة في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن عهود المثالية النادرة في عهد خلفائه الراشدين .

وكانت الصغائر في حق أولئك كباثر فظيعة في نظر علماء المسلمين وفقهائهم المأخوذون بحاسن الإسلام في نصوصه وبسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين .

وآخر عهود الخلافة الإسلامية الخلافة العثمانية وفيها نقائص بمنظار العصبية للعرق العربي ، وفيها نقائص بمنظار المفهوم النصي منذ ضعفت دولتهم وانتشرت في بلاد المسلمين البدعة والخرافة !!

والمواطن المسلم يحمد الله على عزائم تاريخه الإسلامي وينظر بالإغضاء إلى ما فيه من ضعف وهفوة لا مستحسن ولا مصوباً لأن الدعوة إلى منهج الخلافة بالمفهوم النصي هو عقيدة المسلم وتصوره وهدفه .

ولكنها إغضاء من يعلم أن عز هذه الأمة وإيجابيتها إنما تلتبس في ظل هذا التاريخ بكل ما فيه من إيجابية وسلبية .

وقد شهد التاريخ أن هزائم الدولة العثمانية — وهي أضعف خلافة إسلامية — خير لنا من واقع التاريخ الحديث فلم يهن الإسلام وأهله ولم يذل العربي وتنتهب تركته إلا بعد انفصام الخلافة التركية .

وإذا انتقدنا تاريخنا الإسلامي في بعض مظاهر الضعف فيه فبمنظار الفقيه المسلم لا بمنظار العلمانية الحديثة والشعوبية المتربصة .

فالمستشرقون والعلمانيون والشعوبيون الذين يضحون من حياة الترف واللهواتي يمارسها هارون الرشيد لا يتكلمون من منطلق الفيرة على المبادئ الخيرة التي ينادي بها الإسلام وإنما يتشفون من سمعة هذا الخليفة لأن سلطان المسلمين في خلافته هو المهيمن في الأرض لم يتج رحمه الله لأي أمة همجية بربرية أن تتلاعب بمقدرات الشعوب كما نرى في بربرية هذا العصر .. عصر العلم الحديث .

ونجد مطران وشعراء المهجر وشعراء الطائفية كأدونيس يتصدرون القيادة للحملة على السلطان عبد الحميد من منطلق صليبي علماني طائفي وقد كان هذا السلطان حجاباً بين شرقنا وبين أطماع الصليبية وهو الذي أبى تهجير الصهاينة إلى فلسطين .

لقد كان آخر خلفاء بني عثمان يمثلون ضعف التاريخ الإسلامي ولكنهم لا يمثلون ذله وفرق بين الأمرين .

وكان من الأولى الالتفاف على هذا التاريخ لتقويته بإمامة إسلامية جديدة لا أن يستبدل بإمبراطوريات كافرة بالله من شيوعية ورأسمالية .

فبدل أن كان المسلمون رعايا الخلافة الإسلامية في الآستانة أصبحوا رعايا لقرارات الكونجرس والكرملين .

والله الذي لا إله إلا هو كلمة حق لا أرجوها غير وجه الله ما وجدت زعامة عربية أو إسلامية بعد السلطان عبد الحميد — سوى إمام المسلمين عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله — يحق لها أن تنظر إلى مظاهر الضعف في تاريخنا الإسلامي بمنظار النقد .

فأترف رجالات الزعامة الإسلامية كهارون الرشيد وأضعفهم كعبد الحميد لم يتركوا لكافر على مسلم سلطاناً ولم يبيعوا شبراً واحداً من أرض أمتهم ولم يفصلوا دين ربهم عن دولتهم ولم تعرف العمالة والخيانة سبيلاً إلى صفوفهم .

ومنذ خلت الساحة من هؤلاء الأخيار بقيت أمتنا دو يلات يزول عنها الاستعمار الأجنبي المباشر تارة وتبقى فعاليته بيد زعامات ربتها يد الأجنبي .

وتتعاقب تارة أخرى الزعامات لاستهلاك قوة الأمة عسكرياً واقتصادياً، والغزو الفكري في كل المراحل مستمر جوهره متقلب منظره .

إن المسلم بمفهوم نصي يصلح تاريخه ولكنه لا يكون عوناً للحاقدين عليه الطامعين في أمته .

هذا أمر نقدر عليه دون الغرب ، وإن تخلفنا في هذا فأمر لا يضر لأنه لا يضر خالد بن الوليد
والمنشئ بن حارثة وصلاح الدين الأيوبي ألا يقيم بيتا من الشعر أولا يتذوق قطعة من الموسيقى .
وإنما حاجتنا إلى كفاءة وطنية نظمنا إلى رأيها وإخلاصها في مستشفياتنا وشؤوننا المعمارية
والزراعية .

وإنما حاجتنا إلى يد تحسن أن تمسك بالمدفع .

وإنما حاجتنا إلى أنامل تتقن صنع المدفع !

وإن جاز للأوربي أن يلهو فلعل له الحق لأنه يلهو بما صنعه من عرقه أما نحن فآخر من يفكر
بالممتعة في حياته لأن في شيمة العربي وطبعه أنه لا يشرب إلا بساعده ولا يتكل على غيره .

وكل النظريات في السياسة والاجتماع والأدب والقانون والميتافيزيقا لنا منها رصيد كانت
إلينا أوليته والتوسع في ذلك من التوافل إذا حققنا ضروراتنا المادية ، ثم في هذه النظريات ما كمينا
مؤنثه بعصمة الوحي كالفقه والتوحيد فالتماس غير ما أعطينا حقيقته من الوحي المعصوم في أمور لا
تصرف بالعمل والمخبر إنما هو ابتغاء للضلال وتشيت للذهن في غير مجاله .

إن تخلف المفهوم النصي في جميع واقع الأمة الإسلامية هو سبب تخلفنا ، لأن واقعنا تخبط لضياغ
المنهج الحازم الصارم الموجه لمواهب الأمة ، وقد حذر الله بالفتنة من يخالف أمره ، وذلل المسلمين اليوم
من أعظم ظاهرات الفتنة .

إن المسؤول عن تخلف المسلمين خيانة القيادات وتعطيل بعض القيادات المؤتممة بكل ما يبلى عليها
حتى في مناهج التربية والتعليم .

ولو وجدت القيادات الخيرة والمفهوم النصي الموحد لكان مئة وخمسون مليوناً من العرب فقط
— دون الدول الإسلامية الأخرى — قادرين على الاستغناء بمواردهم وأشخاصهم في كثير من الأمور
قادرين على مساومة عدوهم فيما يلزمهم من موقع القوة .

أقول هذا واقع الإسلام القيادي وواقع المسلمين المتخلف .

وأنا أعلم أن للإسلام المطهر تدخلاً في حرية الفرد في مأكله ومشربه ولباسه وكلامه ومعاملته
وحياته وأنا مسير في كل ذلك بمراد الله الشرعي .

ولكنني أعلم علم اليقين : أن الله ما حرم شيئاً إلا وفيما حله السعة والمخرج ، وأن في كل ما
حرمه الله بلاء للفرد والأمة لا يقيه منه إلا امتثال شرع الله ، وأن كل ما يحصيه الدارسون اليوم من
إيجابيات ترفع شأن الأمة لا يمكن أن تكون ضمن ما حرمه الله بل يجب أن تلتبس فيما أوجبه الله
على الأعيان أو الكفاية .

وإن وجد المتفلسف في بعض ما حرمه الله شيئاً من المنفعة فسيجد مقابل ذلك ثلاثة أمور :

أولها : أنه سيجد مضارا كثيرة تكون معها تلك المنفعة المتوهم بها لا يعتبر في نصاب الفكر .
وثانيها : أنه سيجد في مباح الشرع ولازمه عوضا كريما لا يقرب في الفكر غيره .
وثالثها : أنه سيجد من إيجابيات الفكر أن وراء هذه الحياة الفانية دارا أبدية يُحتكم إليها في
الترجيحات والمعادلات .

• • •

ونجد مطران وشعراء المهجر وشعراء الطائفية كأدونيس يتصدرون القيادة للحملة على السلطان عبد الحميد من منطلق صليبي علماني طائفي وقد كان هذا السلطان حجاباً بين شرقنا وبين أطماع الصليبية وهو الذي أبى تهجير الصهاينة إلى فلسطين .

لقد كان آخر خلفاء بني عثمان يمثلون ضعف التاريخ الإسلامي ولكنهم لا يمثلون ذله و فرق بين الأمرين .

وكان من الأولى الالتفاف على هذا التاريخ لتقويته بإزعة إسلامية جديدة لا أن يستبدل بإمبراطوريات كافرة بالله من شيوعية ورأسمالية .

فبدل أن كان المسلمون رعايا الخلافة الإسلامية في الآستانة أصبحوا رعايا لقرارات الكونجرس والكرملين .

والله الذي لا إله إلا هو كلمة حق لا أرجوها غير وجه الله ما وجدت زعامة عربية أو إسلامية بعد السلطان عبد الحميد — سوى إمام المسلمين عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله — يحق لها أن تنظر إلى مظاهر الضعف في تاريخنا الإسلامي بمنظار النقد .

فأتروا رجالات الزعامة الإسلامية كهارون الرشيد وأضعفهم كعبد الحميد لم يتركوا لكافر على مسلم سلطاناً ولم يبيعوا شبراً واحداً من أرض أمتهم ولم يفصلوا دين ربهم عن دولتهم ولم تعرف العمالة والخيانة سبيلاً إلى صفوفهم .

ومنذ خلت الساحة من هؤلاء الأخيار بقيت أممتنا دو يلات يزول عنها الاستعمار الأجنبي المباشر تارة وتبقى فعاليته بيد زعامات ربتها يد الأجنبي .

وتتعاقب تارة أخرى الزعامات لاستهلاك قوة الأمة عسكرياً واقتصادياً، والغزو الفكري في كل المراحل مستمر جوهره متقلب منظره .

إن المسلم بفهمه نصي يصلح تاريخه ولكنه لا يكون عوناً للحاقدين عليه الطامعين في أمته .

المحاضرة التاريخية

في تاريخنا الإسلامي هفوات اقتضاها تدير الله الكوني لتكون عبرة للخلف كالفتن التي جرت في عهد الصحابة .

ثم إن أمور الإمامة الكبرى تحولت من عهود العصمة في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن عهود المثالية النادرة في عهد خلفائه الراشدين .

وكانت الصغائر في حق أولئك كباثر فظيعة في نظر علماء المسلمين وفقهائهم المأخوذون بمحاسن الإسلام في نصوصه وبسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين .

وآخر عهود الخلافة الإسلامية الخلافة العثمانية وفيها نقائص بمنظار العصبية للعرق العربي، وفيها نقائص بمنظار المفهوم النصي منذ ضعفت دولتهم وانتشرت في بلاد المسلمين البدعة والخرافة !!

والمواطن المسلم يحمد الله على عزائم تاريخه الإسلامي وينظر بالإغضاء إلى ما فيه من ضعف وهفوة لا مستحسن ولا مصوباً لأن الدعوة إلى منهج الخلافة بالمفهوم النصي هو عقيدة المسلم وتصوره وهدفه .

ولكنها إغضاء من يعلم أن عز هذه الأمة وإيجابيتها إنما تلتبس في ظل هذا التاريخ بكل ما فيه من إيجابية وسلبية .

وقد شهد التاريخ أن هزائم الدولة العثمانية — وهي أضعف خلافة إسلامية — خير لنا من واقع التاريخ الحديث فلم يهن الإسلام وأهله ولم يذل العربي وتنتهب تركته إلا بعد انقضاء الخلافة التركية .

وإذا انتقدنا تاريخنا الإسلامي في بعض مظاهر الضعف فيه فبمنظار الفقيه المسلم لا بمنظار العلمانية الحديثة والشعوبية المتربصة .

فالمستشرقون والعلمانيون والشعوبيون الذين يضحون من حياة الترف واللهواتي يمارسها هارون الرشيد لا يتكلمون من منطلق الفيرة على المبادئ الخيرة التي ينادي بها الإسلام وإنما يتشفون من سمعة هذا الخليفة لأن سلطان المسلمين في خلافته هو المهيمن في الأرض لم يتجرحه الله لأي أمة هجبة بربرية أن تتلاعب بمقدرات الشعوب كما نرى في بربرية هذا العصر .. عصر العلم الحديث .

شعار الهوية الإسلامية

تكونت هوية المسلم في تصوره وسلوكه وفق خبرة برهانية من واقع إيجابيات الفكر وطرده ومعادلاته .

وبهذا تكونت هويته فما الحاجة إلى الشعار؟!

وبطرح هذا الأمر للنظر تبينت ملامح ثلاثة:

أولها: أن الشعار ليس بدعة في حياة الناس فلكل دين أو مذهب أو أيديولوجية شعاره، بل للمؤسسات التجارية والعلمية شعارها .

وقد يكون هذا الشعار مجرد علامة كتعارات أندية الكرة .

وقد يكون هذا الشعار ذا مدلول تاريخي .

وقد يكون هذا الشعار ذا مضمون فكري أو تعليمي .

وقد يكون جامعا بين المضمونين كصليب النصارى .

وثانيها: أننا لم نجد في الفكر وجها معقولا يمنع من الشعار .

وثالثها: أن بعض الشعارات ذات إيجابيات ملموسة وبالذات شعار المسلم فهو جزئيات كثيرة تكون هويته .

فمن شعار المسلم ألا يتشبه بأعداء الله وأعداء أمته في ملبس أو مأكل أو مشرب أو هيئة .

إن هذا الشعار جزء من الهوية الإسلامية لأن منطوق النص السريع أكد مخالفة اليهود والنصارى وحرمة التشبه بالكفار . وسيادة النص في حياة المسلم عنصر من عناصر هويته .

وهذا الامتثال في نهايته شعار ذو مضمون فكري لا أستطيع أن أستوعبه من أطرافه ولكنني أذكر أن من دوافع التشبه في أغلب العادة المحبة والإعجاب، وليس لعدو الله وعدو الأمة أي مكان في قلب المسلم من المحبة والإعجاب .

فإن وجد في حياة الكافر إيجابية شد المسلم منزله حتى يحصلها دون أن يفسخ من شعاره أو يتنازل عن شيء من هويته، فاللحمة شعار إسلامي لم تضر كارل ماركس وهو من أئمة الكفر ولم تضر برنارد شو وهو من أئمة العابثين!

وإذا رأى المسلم شعاره يستخدمه الكافر فلن يضيره ذلك لأنه اتخذ شعاره دينونة الله ولم يتخذها تشبها بأعداء الله .

وإذا كان التشبه دافع محبة وإعجاب في الغالب (٣٦) فسيشعر إيجابية سيئة ترتد على محبة دين المسلمين والإعجاب بسماهم، ولهذا رأينا التشبه بأعداء الله أنتج ثمرة رديئة هي السخرية بسماهم المسلمين وسمتهم ومروأتهم .

والمأثور أن من تشبه بقوم حشر معهم .

فإن كان هذا إنشاء فهو واضح، وإن كان خبرا فمعناه أن المتشبه يأنس بمن تشبه بهم ويحبهم ويحاكيهم في تصورهم وسلوكهم فينقلب إلى ربه بغير الهوية التي اختارها له ربه بحكمه الشرعي .

إذن لم يكن الشعار الإسلامي عبثا، بل الواقع أن تصميم المسلم على شعاره أول عمل له إيجابي لتحقيق وجوده الدنيوي من خلال هويته، وهو أول صفة يلطم بها وجه عدوه فلا يطعم منه بمزيد من الانتقاد فيذكر فكره ويهين عقيدته وتاريخه ونخوته كما أذل واقعه الراهن سياسيا وعسكريا واقتصاديا وعلميا .

إن السعي إلى سلخ المسلم من شعاره وهويته مؤامرة مدبرة حذرنا منها خالق الأجيال وعالم الغيوب منذ أخبر رسوله صلى الله عليه وسلم — والخطاب لأمته — بأن اليهود والنصارى لن يرضوا عنا حتى نتبع ملتهم، وأن إطاعتنا أكثر من في الأرض ضلال وأن الهدى هدى الله .

والسيادة على الأرض اليوم إنما هي لليهود والنصارى وأكثر من في الأرض وهم عبدة الرغيف . ولا يستطيع أي مراوغ أن يزعم بأن هيئة العربي اليوم هيئة كونها باختياره إذ رفض هيئته التاريخية، وإنما هيئة سيق إليها من حيث لا يعلم .

إن مناسج الغرب ومناسج النصارى في بلاد العرب ومناسج المسلمين المخدوعة فرضت علينا رفع شعار الصليب من حيث لا نشعر .

تجد هذا في لباس أطفال المسلمين حيث يربط لباس الصدر بلباس القامة من خلال الظهر بطريقتين متقاطعتين على شكل صليب .

وإذا كان الظاهر أن زعماء وقادة الأمم الكافرة لا يظهر عليهم الالتزام بدينهم فلا يعني ذلك أن الغارة الفكرية وهم في عقل الشرقي وذلك لعدة اعتبارات:

أولها: أن زعماء وقادة الأمم الكافرة ليسوا حاكمين بأمرهم كما هي الحال في معظم شرقنا

(٣٦) والبرهان على ذلك أن أسوة معظم الشرقيين اليوم عاكسة العرب والأمم القوية لا عاكسة المستضعفين في معاهل أفريقيا وسرق آسيا .

وإذا رأى المسلم شعاره يستخدمه الكافر فلن يضره ذلك لأنه اتخذ شعاره دينونة الله ولم يتخذها تشبها بأعداء الله .

وإذا كان التشبه دافع محبة وإعجاب في الغالب (٣٦) فسيشمر إيجابية سيئة ترتد على محبة دين المسلمين والإعجاب بسيماهم ، ولهذا رأينا التشبه بأعداء الله أنتج ثمرة رديئة هي السخرية بسيما المسلمين وسمتهم ومرواتهم .

والمأثور أن من تشبه بقوم حشر معهم .

فإن كان هذا إنشاء فهو واضح ، وإن كان خبرا فمعناه أن التشبه يأنس بمن تشبه بهم ويحبهم ويحاكيهم في تصورهم وسلوكهم فينقلب إلى ربه بغير الهوية التي اختارها له ربه بحكمه الشرعي .

إذن لم يكن الشعار الإسلامي عبثا ، بل الواقع أن تصميم المسلم على شعاره أول عمل له إيجابي لتحقيق وجوده الدنيوي من خلال هويته ، وهو أول صفة يلطم بها وجه عدوه فلا يطعم منه بجزء من الانقياد فيذلل فكره ويهين عقيدته وتاريخه ونخوته كما أذل واقعه الراهن سياسيا وعسكريا واقتصاديا وعلميا .

إن السعي إلى سلخ المسلم من شعاره وهويته مؤامرة مدبرة حذرنا منها خالق الأجيال وعالم الغيوب منذ أخبر رسوله صلى الله عليه وسلم — والخطاب لأمتة — بأن اليهود والنصارى لن يرضوا عنا حتى نتبع ملتهم ، وأن إطاعتنا أكثر من في الأرض ضلال وأن الهدى هدى الله .

والسيادة على الأرض اليوم إنما هي لليهود والنصارى وأكثر من في الأرض وهم عبدة الرغيف . ولا يستطيع أي مراوغ أن يزعم بأن هيئة العربي اليوم هيئة كونها باختياره إذ رفض هيئته التاريخية ، وإنما هيئة سيق إليها من حيث لا يعلم .

إن مناسج الغرب ومناسج النصارى في بلاد العرب ومناسج المسلمين المخدوعة فرضت علينا رفع شعار الصليب من حيث لا نشعر .

تجد هذا في لباس أطفال المسلمين حيث يربط لباس الصدر بلباس القامة من خلال الظهر بطريقتين متقاطعتين على شكل صليب .

وإذا كان الظاهر أن زعماء وقادة الأمم الكافرة لا يظهر عليهم الالتزام بدينهم فلا يعني ذلك أن الغارة الفكرية وهم في عقل الشرقي وذلك لعدة اعتبارات :

أولها : أن زعماء وقادة الأمم الكافرة ليسوا حاكمين بأمرهم كما هي الحال في معظم شرقنا

(٣٦) والبرهان على ذلك أن أسوة معظم الشرقيين اليوم محاكاة العرب والأمم القوية لا محاكاة المستعمرين ومحاكاة أفريقيا وسرق آسيا .

شعار الهوية الإسلامية

تكونت هوية المسلم في تصوره وسلوكه وفق خبرة برهانية من واقع إيجابيات الفكر وطرده ومعادلاته .

وبهذا تكونت هويته فما الحاجة إلى الشعار؟!

وبطرح هذا الأمر للنظر تبينت ملامح ثلاثة:

أولها : أن الشعار ليس بدعة في حياة الناس فلكل دين أو مذهب أو أيديولوجية شعاره ، بل للمؤسسات التجارية والعلمية شعارها .

وقد يكون هذا الشعار مجرد علامة كشعارات أندية الكرة .

وقد يكون هذا الشعار ذا مدلول تاريخي .

وقد يكون هذا الشعار ذا مضمون فكري أو تعليمي .

وقد يكون جامعا بين المضمونين كصليب النصارى .

وثانيها : أننا لم نجد في الفكر وجها معقولا يمنع من الشعار .

وثالثها : أن بعض الشعارات ذات إيجابيات ملموسة وبالذات شعار المسلم فهو جزئيات كثيرة تكون هويته .

فمن شعار المسلم ألا يتشبه بأعداء الله وأعداء أمته في ملبس أو مأكل أو مسرب أو هيئة .

إن هذا الشعار جزء من الهوية الإسلامية لأن منطوق النص الشرعي أكد مخالفة اليهود والنصارى وحرمة التشبه بالكفار . وسيادة النص في حياة المسلم عنصر من عناصر هويته .

وهذا الامتثال في نهايته شعار ذو مضمون فكري لا أستطيع أن أستوعبه من أطرافه ولكنني أذكر أن من دوافع التشبه في أغلب العادة المحبة والإعجاب ، وليس لعدو الله وعدو الأمة أي مكان في قلب المسلم من المحبة والإعجاب .

فإن وجد في حياة الكافر إيجابية تشد المسلم منزله حتى يحصلها دون أن يفسخ من شعاره أو يتنازل عن شيء من هويته ، فاللحمة شعار إسلامي لم تضر كارل ماركس وهو من أئمة الكفر ولم تضر برنارد شو وهو من أئمة العابثين !

العربي، وإنما هم جهات تنفيذ لقرارات أمم ذات أيولوجية ومطامع دنيوية وهوية دينية.

وثانيها: أن هؤلاء الزعماء ذوو غير حقيقية على دينهم وتصميم إرادي على خدمة مبادئهم وإن بدوا في ظاهر سلوكهم غير ملتزمين.

إن زعيما كمناحييم بيجن وكيسنجر يستحيل أن يكون لهما هدف أعلى خلال كثير من التناقضات غير خدمة اليهودية وإسعاد حياة الصهاينة.

وثالثها: أن من مبادئ أيولوجية المؤامرة الفكرية تحريم التزمت والتعصب للأديان ولهذا كان زعماء الأعداء ممن يظهر عليهم التسامح وعدم الالتزام الحرفي لدينهم، لأنهم واجهة التعامل مع العالم ولكن سياسة الأمة سواء أكانت أيولوجية أم تحليلية ترسم من مجالس ذات عقيدة ودين.

ألا ترى أن دارسي السياسة الخارجية حكموا بأن السياسة الأمريكية سياسة تحليلية بيد أننا نرى في سياسة هذه الأمة حماية الأقلية من ذوي الأديان، والمقصود بالطبع اليهود والتصارى فهذه سياسة أيولوجية من خارجية توصف بأنها تحليلية!

ورابعها: أن في الأديان المحرفة المبدلة سعة صدر لانحراف السلوك فيظل النصراني نصرانيا وإن لم يعاود الكنيسة كل يوم أحد، وإمكانه أن يتجرد من كل ذنوبه في سن الشيخوخة أو الانعزال عن الحياة بالاعترافات وصك الغفران.

وخامسها: أن في الأديان المحرفة المبدلة سعة صدر لاصطناع الانحراف تصورا وسلوكا لخدمة غاية تملئها إرادة الأمة لاسيما دين اليهود فيإمكان اليهودي أن يظل سنين طويلة نصرانيا أو مسلما أو بوذيا أو طائفيا لخدمة أهداف أمته.

وليس هكذا أمة الإسلام فليس في المفهوم النصي من دينهم ولا في الواقع من تاريخهم أن يتنصر المسلم ظاهرا أو يتهود لخدمة غرض معين.

لا يؤثر شيء من ذلك مطلقا في تاريخ المسلمين بل كل أعمالهم في العلن لا يمكن أن يستروا شيئا من دينهم استحياء أو مكيدة، ولا يمكن أن يدعوا شيئا ليس من دينهم لنقص يحسون به، ولا يمكن أن يسعوا بالدس إلى تشويه أو تحريف معتقد أو مذهب لأحد الأمم ولكنهم يعلنون فساده وضلاله في وضوح النهار.

محور الهوية الإسلامية

إنما أهدف إلى محور الهوية الإسلامية بمفهوم نصي لا بمفهوم تاريخي.

أهدف إلى مفهوم تحدده نصوص الشريعة الإسلامية بأمتن وأصلب مناهج الفكر المستقيم السليم من التناقض والإحالة والحسبانية أو المكابرة والعناد.

قد مهدت لذلك بشذرات أحسبها التصورات الأولية الضرورية لهذا المفهوم وعسى أن أعان على هذا المفهوم في لحظات نشاط أخرى.

وإنما تجانفت عن المفهوم التاريخي، لأن المفهوم النصي هو الأسوة الحقيقية الصحيحة، أما هفوات التاريخ فمنها الاجتهادي الذي يعذره ولا يؤجر، ومنها الخطأ المتعمد الذي يرجى تكفيره بجلائل أعمال أخرى، إلا أن ما يلزمنا حيال هذا التاريخ أوضحته في معادلة تاريخية.

لهذا كان ابتغاء الهوية الكاملة من واقع المسيرة الفردية من مجموع السيرة العملية لعامة المسلمين في تاريخهم نوعا من المغالطة، لأن الإسلام شيء وواقع المسلمين شيء آخر.

إلا أن الهوية التي حددها المفهوم الشرعي تلمع نيرة في جماعات إسلامية عصم الله علنها من الضلال.

ويعتري الفرد الذي هو لبنة خيرة في الجماعة الإسلامية حتمية الضعف البشري التي تتسلط على سره أحيانا أو على ما يكشف من سره فينطش ذلك الضعف شيئا من جوهر هويته دون أن يطفى هذا الضعف على علنه لأن علن المسلمين معصوم.

ولهذا قلت إن هوية المسلم مفهوم نصي يوجد في علن كل مجتمع تكون فيه الحاكمية للإسلام. والمسلم الحقيقي لا يستسلم للضعف في سره دائما، بل جعل الله له من هذا الضعف وسيلة ليجدد الصلة بربه دائما، ولهذا قيل دموع العصاة قربات الأبرار.

وحينما تحرص هذه الضميمة على جلاء الهوية الحقيقية للفرد المسلم — مع ما فيها من عزمة وما في الفرد من ضعف — فإنما تطمح إلى أن تكون هذه الهوية رمزا واضحا وشعارا حقيقيا للجماعة الإسلامية.

أما ظهور الانحراف علنا فلا يغني عنه وجود أفراد معتصمين بالشرع، ولا يمكن وصف الجماعة

العربي، وإنما هم جهات تنفيذ لقرارات أمم ذات أيولوجية ومطامع دنيوية وهوية دينية.

وثانيها: أن هؤلاء الزعماء ذوو غير حقيقية على دينهم وتصميم إرادي على خدمة مبادئهم وإن بدوا في ظاهر سلوكهم غير ملتزمين.

إن زعيمًا كمناحيم بيجن وكيسنجر يستحيل أن يكون لهما هدف أعلى خلال كثير من المتناقضات غير خدمة اليهودية وإسعاد حياة الصهاينة.

وثالثها: أن من مبادئ أيولوجية المؤامرة الفكرية تحريم التزمت والتعصب للأديان ولهذا كان زعماء الأعداء ممن يظهر عليهم التسامح وعدم الالتزام الحرفي لدينهم، لأنهم واجهة التعامل مع العالم ولكن سياسة الأمة سواء أكانت أيولوجية أم تحليلية ترسم من مجالس ذات عقيدة ودين.

ألا ترى أن دارسي السياسة الخارجية حكموا بأن السياسة الأمريكية سياسة تحليلية بيد أننا نرى في سياسة هذه الأمة حماية الأقلية من ذوي الأديان، والمقصود بالطبع اليهود والنصارى فهذه سياسة أيولوجية من خارجية توصف بأنها تحليلية!

ورابعها: أن في الأديان المحرفة المبدلة سعة صدر لانحراف السلوك فيظل النصراني نصرانيا وإن لم يعاود الكنيسة كل يوم أحد، وإمكانه أن يتجرد من كل ذنوبه في سن الشيخوخة أو الانعزال عن الحياة بالاعترافات وصك الغفران.

وخامسها: أن في الأديان المحرفة المبدلة سعة صدر لاصطناع الانحراف تصورا وسلوكا لخدمة غاية تملئها إرادة الأمة لاسيما دين اليهود فيإمكان اليهودي أن يظل سنين طويلة نصرانيا أو مسلما أو يوديا أو طائفيا لخدمة أهداف أمته.

وليس هكذا أمة الإسلام فليس في المفهوم النصي من دينهم ولا في الواقع من تاريخهم أن يتنصر المسلم ظاهرا أو يتهود لخدمة غرض معين.

لا يؤثر شيء من ذلك مطلقا في تاريخ المسلمين بل كل أعمالهم في العلن لا يمكن أن يستروا شيئا من دينهم استحياء أو مكيدة، ولا يمكن أن يدعوا شيئا ليس من دينهم لتقص يحسون به، ولا يمكن أن يسعوا بالدس إلى تشويه أو تحريف معتقد أو مذهب لأحد الأمم ولكنهم يعلنون فسادهم وضلاله في وضوح النهار.

محور الهوية الإسلامية

إنما أهدف إلى محور الهوية الإسلامية بمفهوم نصي لا بمفهوم تاريخي.

أهدف إلى مفهوم تحدده نصوص الشريعة الإسلامية بأمتن وأصلب مناهج الفكر المستقيم السليم من التناقض والإحالة والحسبانية أو المكابرة والعدا.

قد مهدت لذلك بشذرات أحسبها التصورات الأولية الضرورية لهذا المفهوم وعسى أن أعان على هذا المفهوم في لحظات نشاط أخرى.

وإنما تجانفت عن المفهوم التاريخي، لأن المفهوم النصي هو الأسوة الحقيقية الصحيحة، أما هفوات التاريخ فمفهوم الاجتهادي الذي يعذره ولا يؤجر، ومنها الخطأ المتعمد الذي يرجى تكفيره بجلائل أعمال أخرى، إلا أن ما يلزمنا حيال هذا التاريخ أوضحته في معادلة تاريخية.

لهذا كان ابتغاء الهوية الكاملة من واقع المسيرة الفردية من مجموع السيرة العملية لعامة المسلمين في تاريخهم نوعا من المغالطة، لأن الإسلام شيء وواقع المسلمين شيء آخر.

إلا أن الهوية التي حددها المفهوم الشرعي تلمع نيرة في جماعات إسلامية عصم الله علنها من الضلال.

ويعتري الفرد الذي هو لبنة خيرة في الجماعة الإسلامية حتمية الضعف البشري التي تنسلط على سره أحيانا أو على ما يكتشف من سره فيغتش ذلك الضعف شيئا من جوهر هويته دون أن يطفى هذا الضعف على علته لأن علن المسلمين معصوم.

ولهذا قلت إن هوية المسلم مفهوم نصي يوجد في علن كل مجتمع تكون فيه الحاكمية للإسلام.

والمسلم الحقيقي لا يستسلم للضعف في سره دائما، بل جعل الله له من هذا الضعف وسيلة ليجدد الصلة بربه دائما، ولهذا قيل دموع العصاة قربات الأبرار.

وحينما تحرص هذه الضميمة على جلاء الهوية الحقيقية للفرد المسلم — مع ما فيها من عزمة وما في الفرد من ضعف — فإنما تطمح إلى أن تكون هذه الهوية رمزا واضحا وشعارا حقيقيا للجماعة الإسلامية.

أما ظهور الانحراف علنا فلا يغني عنه وجود أفراد معتصمين بالشرع، ولا يمكن وصف الجماعة

التي يوجد الانحراف في أفرادها علنا بالجماعة الإسلامية .

الجماعة الإسلامية هي التي يكون علنها كريما وتفرقها مرحوما .

وعلى الفرد المسلم في حالة غياب الرقيب — سوى رقابة الله — أن يجاهد نفسه في إصلاح نيته ليصقل هويته التي يغطشها حالات ضعفه البشري حتى يكون شعار الجماعة الإسلامية شعاره الحقيقي في السر والعلن .

ولا مجال للمسلم في التنصل من عزمته استسلاما لضعفه ، لأن الذي خلقه — وهو اعلم بقوته وضعفه — هو الذي فرض عليه شرعا يأخذه بالعزيمة فمادام خالق الخلق هو منزل الشرع فالبديهة أن خالق الخلق أعلم بما يصلحه .

لا مجال للمسلم في أن يتنصل عن عزيمة ربه الشرعية و يقول أبى علي ما يعلمه الله من شهوة وهوى ونفس أمارة بالسوء .. وكل هذه مغريات مغريات فوق طاقتي والله يشهد على ذلك !!

لا مجال للمسلم في هذا أبدا ، لأنه ليس بين المسلم وبين الانتصار الساحق على تلك المغريات المغريات إلا أن يستخدم حريته الفردية التي ملكها الله إياه .

والفرد المسلم يملك هذه الحرية في ثلاثة حقول :

١ — حقل النية لا سلطان لأحد عليها وقد بينت نصوص الشرع أن الشيطان يقذف في الصدر بوساوسه ولكنه لا يعلم ما في الصدر ، ولا يعلم نية الفرد غير الله .
إذن الفرد يملك نيته بحرية مطلقة .

فمن ظلت نيته دائما صالحة فمحال أن تنتصر عليه المغريات المغريات .

وبرهان ذلك التجربة .

٢ — حقل القول سرا وعلنا .

فكل فرد يملك الحرية في هذا الحقل ، والله لم يكلف الخلق إلا حسب قدرتهم .

يملك الفرد المسلم في هذا الحقل — دون أدنى مشقة — حرية دعاء الله وتقديسه والتضرع إليه .

ومن ترامي بين يدي الله بهذه الحرية فمحال أن تنتصر عليه المغريات المغريات .

والبرهان على ذلك التجربة .

٣ — حقل العمل سرا وعلنا .

فكل فرد يملك حرية في هذا الحقل ، والله لا يكلف الخلق إلا حسب قدرتهم .

يملك الفرد المسلم في هذا — إن بمشقة ما أودون مشقة — أن يؤدي الواجبات والتوافل .

والذي يستطيع عمل الشر يستطيع عمل الخير .

ولكن الذي يغالب عمل الشر بأعمال الخير — مع استثمار حريتي النية والقول — يستحيل أن

يظل تحت عبودية المغريات والمغريات .

والبرهان على ذلك التجربة .

وهوية المسلم تلتبس من موقفه حيال الشرع الذي يرد على منحيين لا ثالث لهما :

(أ) إخبار الله لعباده إما بحقيقة يجهلونها أو يغفلون عنها ، وإما بحقيقة يعتبرون بها لكشف حقيقة أخرى أو لكي لا يغفلوا عن حقيقة أخرى .

وها هنا تتحدد هوية المسلم من ناحية التصور تحدا لا مساعدة فيه فلا يقبل منه إلا التصديق المطلق جملة وتفصيلا بيقين لا شك فيه ولن يحصل الفرد على هوية المسلم دون هذا الشرط .

والمنحى الشرعي الثاني الذي سيأتي بيانه لا خطره في حياة الفرد إذا لم يكن ثمرة لهذا الموقف وهو الإيمان والتصديق بنية الدينونة لله سبحانه وتعالى ، ولهذا أحبط الله الأعمال الخيرة للكفار وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابن جدهان — كما في صحيح مسلم — بأن أعماله الخيرة التي عملها لا تنفعه لأنه لم يقل يوما ما : رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين ، كناية عن الإيمان .

وجرت سنة الله الكونية بأن الكافر الملحد لا يأخذه الله بذنبيه في الدنيا بل يهمل له و يسط له في زينته إلا في حالات يكون فيها التحدي لسلطان الله الكوني فهذه سنة ماضية باقية إذ يأخذ الله الجبابرة أخذ عزيز مقتدر .

والمسلم يخاف عليه أن يؤخذ بذنبيه في الدنيا ولهذا يعتصم عصاة المسلمين بالاستغفار وتجديد التوبة والتندم واستشعار العبودية لله دائما .

(ب) تكليفات من الله لعباده تتضمن الأمر بشيء أو النهي عن شيء .

وموقف الفرد من هذه التكليفات يحدد هويته من ناحية السلوك ، وهي هوية غير محصورة الرتبة بل هي رتب متفاوتة أعلاها رتبة المحسنين ثم رتبة من خلط عملا صالحا وآخر سيئا ما بين من رجحت حسناته بسيئاته ، أو تساوت الكفتان .

وأدنى هذه الرتب من رجحت سيئاته بحسناته .

وثمره هذه الرتب تكون في دار الجزاء وهي دار التغايب إلا أن الله ضمن للمؤمن العاصي ألا يخلده في النار ولكنه قد يعذبه أحقابا لا يعلمها إلا هو .

من هذين المنحيين الشرعيين ومن موقف الفرد منهما يتألق محور الهوية الإسلامية تصورا وسلوكا .

• • •

التي يوجد الانحراف في أفرادها علنا بالجماعة الإسلامية .

الجماعة الإسلامية هي التي يكون علنها كرميا وتفرقها مرحوما .

وعلى الفرد المسلم في حالة غياب الرقيب — سوى رقابة الله — أن يجاهد نفسه في إصلاح نيته ليصقل هويته التي يفتشها حالات ضعفه البشري حتى يكون شعار الجماعة الإسلامية شعاره الحقيقي في السر والعلن .

ولا مجال للمسلم في التنصل من عزيمته استسلاما لضعفه ، لأن الذي خلقه — وهو اعلم بقوته وضعفه — هو الذي فرض عليه شرعا يأخذه بالعزيمة فمادام خالق الخلق هو منزل الشرع فالبدية أن خالق الخلق أعلم بما يصلحه .

لا مجال للمسلم في أن يتنصل عن عزيمة ربه الشرعية و يقول أبى علي ما يعلمه الله من شهوة وهوى ونفس أمارة بالسوء .. وكل هذه مغريات مغويات فوق طاقتي والله يشهد على ذلك !!

لا مجال للمسلم في هذا أبدا ، لأنه ليس بين المسلم وبين الانتصار الساحق على تلك المغريات المغويات إلا أن يستخدم حريته الفردية التي ملكها الله إياه .

والفرد المسلم يملك هذه الحرية في ثلاثة حقول :

١ — حقل النية لا سلطان لأحد عليها وقد بينت نصوص الشرع أن الشيطان يقذف في الصدر بوساوسه ولكنه لا يعلم ما في الصدر ، ولا يعلم نية الفرد غير الله .
إذن الفرد يملك نيته بحرية مطلقة .

فمن ظلت نيته دائما صالحة فمحال أن تنتصر عليه المغريات المغويات .

وبرهان ذلك التجربة .

٢ — حقل القول سرا وعلنا .

فكل فرد يملك الحرية في هذا الحقل ، والله لم يكلف الخلق إلا حسب قدرتهم .

يملك الفرد المسلم في هذا الحقل — دون أدنى مشقة — حرية دعاء الله وتقديسه والتضرع إليه .

ومن ترامي بين يدي الله بهذه الحرية فمحال أن تنتصر عليه المغريات المغويات .

والبرهان على ذلك التجربة .

٣ — حقل العمل سرا وعلنا .

فكل فرد يملك حرية في هذا الحقل ، والله لا يكلف الخلق إلا حسب قدرتهم .

يملك الفرد المسلم في هذا — إن بمشقة ما أو دون مشقة — أن يؤدي الواجبات والنوافل .

والذي يستطيع عمل الشر يستطيع عمل الخير .

ولكن الذي يغالب عمل الشر بأعمال الخير — مع استثمار حريتي النية والقول — يستحيل أن

يظل تحت عبودية المغريات والمغويات .

والبرهان على ذلك التجربة .

وهوية المسلم تلتبس من موقفه حيال الشرع الذي يرد على منحيين لا ثالث لهما :

(أ) إخبار الله لعباده إما بحقيقة يجهلونها أو يغفلون عنها ، وإما بحقيقة يعتبرون بها لكشف حقيقة أخرى أو لكي لا يغفلوا عن حقيقة أخرى .

وها هنا تتحدد هوية المسلم من ناحية التصور تحدد لا مساعدة فيه فلا يقبل منه إلا التصديق المطلق جملة وتفصيلا بيقين لا شك فيه ولن يحصل الفرد على هوية المسلم دون هذا الشرط .

والمنحى الشرعي الثاني الذي سيأتي بيانه لا يخطر له في حياة الفرد إذا لم يكن ثمرة لهذا الموقف وهو الإيمان والتصديق بنية الدينونة لله سبحانه وتعالى ، ولهذا أحبط الله الأعمال الخيرة للكفار وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابن جدعان — كما في صحيح مسلم — بأن أعماله الخيرة التي عملها لا تنفعه لأنه لم يقل يوما ما : رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين ، كناية عن الإيمان .

وجرت سنة الله الكونية بأن الكافر الملحد لا يأخذ الله بذنبه في الدنيا بل يهمل له و ييسط له في زينته إلا في حالات يكون فيها التحدي لسلطان الله الكوني فهذه سنة ماضية باقية إذ يأخذ الله الجبارة أخذ عزيز مقتدر .

والمسلم يخاف عليه أن يؤخذ بذنبه في الدنيا ولهذا يعتصم عصاة المسلمين بالاستغفار وتجديد التوبة والتندم واستشعار العبودية لله دائما .

(ب) تكليفات من الله لعباده تتضمن الأمر بشيء أو النهي عن شيء .

وموقف الفرد من هذه التكليفات يحدد هويته من ناحية السلوك ، وهي هوية غير محصورة الرتبة بل هي رتب متفاوتة أعلاها رتبة المحسنين ثم رتبة من خلط عملا صالحا وآخر سيئا ما بين من رجحت حسناته بسيئاته ، أو تساوت الكفتان .

وأدنى هذه الرتب من رجحت سيئاته بحسناته .

وثمره هذه الرتب تكون في دار الجزاء وهي دار التغاين إلا أن الله ضمن للمؤمن العاصي ألا يخلده في النار ولكنه قد يعذبه أحقابا لا يعلمها إلا هو .

من هذين المنحيين الشرعيين ومن موقف الفرد منهما يتألق محور الهوية الإسلامية تصورا وسلوكا .

• • •

إن المنطق يطالب هؤلاء بإقامة البرهان على هذه الدعوى الباردة، ولكن منهج البحث قبل منطق البرهان يطالب بشرح هذه الدعوى وإيضاحها استكمالاً لتصورها لأنها غير مفهومة، والتصور قبل التصديق.

يعول أحد حميرهم :

(أنا في الجبة وليس في الجبة إلا الله ؟) .

و يقول رذل من أرذالهم وهو الحلاج :

(سبحان ربي الأسفل) .

ولولا أن الله نص على كفر الكافرين لما نقلنا هذا السخام .

ولقد انتفض شيخنا محمد بن داوود الظاهري رحمه الله غضبا لله فأصدر حكما بسفك دم الحلاج ولنعم ما فعل طيب الله مثواه .

أعود مرة ثانية فأقول : ما معنى هذا الكفر الأصلع ؟

يقولون : الله هو الوجود وما نسميه خلقا إنما هو ظلاله !!

نعم تشبيه وتعطيل في آن واحد .

و يقولون : الخلق صور للحق .

و يقولون : المحيط واحد ، بحر ينفصل منه نقطة ماء أو تتصل به ، بيد أن المحيط والنقطة ماء .

الخلق يجتمع ليكون حقيقة الحق ؟

و يقولون — وقبح الله ما يقولون — كل روح بشرية ما هي إلا جنين إلهي ؟

ومن هنا قال النصارى : إن عيسى ابن الله ، لأنه روح الله في مريم .

ولم ير هؤلاء الأغبياء أن الإضافة تعني البعضية والملكية والتشريف .. إلخ .

ولو قدروا الله حق قدره لعلموا أن عيسى روح الله لأنه ملكه كقوله تعالى : (ناقة الله) [سورة الأعراف / ٧٣] .

وفي عقيدة التثليث عند النصارى في إنجيل يوحنا ١ / ٢٠ :

(تعلمون أنني أنا في أبي ، وأنتم في ، وأنا فيكم) . اهـ .

وجاء مهزومو العقيدة من المنتسبين إلى الإسلام ، وقالوا : هذا صحيح ، لأن الله خلق آدم على صورته فصورته هي نفسه .

قال أبو عبد الرحمن : إن الله خلق آدم على صورة آدم ثم يتغير خلقه . واستكمالاً لتصوره هذه

وحدة الوجود فلسفة أم دعوى ؟

يقول الحلوليون الاتحاديون — تعالى الله عما يقولون — لا خلق ولا خالق .

إذاً ماذا ؟

يقول عبد الحق بن سبعين :

الله فقط ، والكثرة وهم . اهـ .

و يقول ابن سبعين :

رب مالك ، وعبد هالك .

قال أبو عبد الرحمن : إلى هنا صحيح .

ولكن ابن سبعين يقول بعد ذلك :

(وأنتم ذلك ، والله فقط ، والكثرة وهم) .

أي أن الخلق والخالق واحد ، هذا الواحد هو الله فقط — والكثرة أي التجزئة — وهم وظنون .

ولهذا الكفر الأصلع يستعمل ابن سبعين جملة :

(لا موجود إلا الله) مكان (لا إله إلا الله) .

مع أن الإلهية وجود وزيادة .

إن هذا كفر ، وليس وراء الكفر ذنب .

وعجبي من الدكتور أبي الوفاء الغنيمي الفتازاني كيف نصب من نفسه عمامياً عن إيمان ابن سبعين ؟

وإذا فتشت في كلام رابعة العدوية والحلاج وابن سبعين والتلمساني وأنتعار ابن عربي وابن الفارض رأيت هديانا يشبه كلام السكاري .

وقد تسربت عدوى الحلول والاتحاد إلى الأدب العربي .

ويمثل هذا الاتجاه في الأدب الحديث ميخائيل نعيمة .

وحدة الوجود فلسفة أم دعوى ؟

يقول الحلوليون الاتحاديون — تعالى الله عما يقولون — لا خلق ولا خالق .
إذا ماذا ؟

يقول عبدالحق بن سبعين :

الله فقط ، والكثرة وهم . اهـ .

ويقول ابن سبعين :

رب مالك ، وعبد هالك .

قال أبو عبد الرحمن : إلى هنا صحيح .

ولكن ابن سبعين يقول بعد ذلك :

(وأنتم ذلك ، والله فقط ، والكثرة وهم) .

أي أن الخلق والخالق واحد ، هذا الواحد هو الله فقط — والكثرة أي التجزئة — وهم وظنون .

ولهذا الكفر الأصلح يستعمل ابن سبعين جملة :

(لا موجود إلا الله) مكان (لا إله إلا الله) .

مع أن الإلهية وجود وزيادة .

إن هذا كفر ، وليس وراء الكفر ذنب .

وعجبي من الدكتور أبي الوفاء الغنيمي الفتازاني كيف نصب من نفسه محاميا عن إيمان ابن سبعين ؟

وإذا فتنت في كلام رابعة العدوية والحلاج وابن سبعين والتلمساني وأنشعار ابن عربي وابن الفارض رأيت هديانا يشبه كلام السكاري .

وقد تسربت عدوى الحلول والاتحاد إلى الأدب العربي .

ويمثل هذا الاتجاه في الأدب الحديث ميخائيل نعيمة .

إن المنطق يطالب هؤلاء بإقامة البرهان على هذه الدعوى الباردة ، ولكن منهج البحث قبل منطق البرهان يطالب بشرح هذه الدعوى وإيضاحها استكمالا لتصورها لأنها غير مفهومة ، والتصور قبل التصديق .

يعول أحد حميرهم :

(أنا في الجبة وليس في الجبة إلا الله ؟) .

و يقول رذل من أرذالهم وهو الحلاج :

(سبحان ربي الأسفل) .

ولولا أن الله نص على كفر الكافرين لما نقلنا هذا السخام .

ولقد انتفض شيخنا محمد بن داوود الظاهري رحمه الله غضبا لله فأصدر حكما بسفك دم الحلاج ولنعم ما فعل طيب الله مثواه .

أعود مرة ثانية فأقول : ما معنى هذا الكفر الأصلح ؟

يقولون : الله هو الوجود وما نسميه خلقا إنما هو ظلاله !!

نعم تشبيه وتعطيل في آن واحد .

و يقولون : الخلق صور للحق .

و يقولون : المحيط واحد ، بحر ينفصل منه نقطة ماء أو متصل به ، بيد أن المحيط والنقطة ماء .

الخلق يجتمع ليكون حقيقة الحق ؟

و يقولون — وقبح الله ما يقولون — كل روح بشرية ما هي إلا جنين إلهي ؟

ومن هنا قال النصارى : إن عيسى ابن الله ، لأنه روح الله في مريم .

ولم ير هؤلاء الأغبياء أن الإضافة تعني البعضية والمنكية والتشريف .. إلخ .

ولو قدروا الله حق قدره لعلموا أن عيسى روح الله لأنه ملكه كقوله تعالى : (ناقة الله) [سورة الأعراف / ٧٣] .

وفي عقيدة التثليث عند النصارى في إنجيل يوحنا ١ / ٢٠ :

(تعلمون أنني أنا في أبي ، وأنتم في ، وأنا فيكم) . اهـ .

وجاء مهزومو العقيدة من المنتسبين إلى الإسلام ، وقالوا : هذا صحيح ، لأن الله خلق آدم على صورته فصورته هي نفسه .

قال أبو عبد الرحمن : إن الله خلق آدم على صورة آدم ثم يتغير خلقه . واستكمالا لتصوره هذه

الخيالات نفل في إيراد تكهناتهم مع شرح دعواهم .

يزعم الرومانتيكيون أتباع جان جاك روسو ولامرتين بلغة أدبية :

أن عطر كل زهرة مظهر من مظهر الحق ، ولذا كان أدبهم الوثني عبادة للطبيعة وابتهاالات في محرابها والحب بين جوليا ورفائيل ذو قداسة لأن الحب نور إلهي أولاً لأن الأرواح عنصر واحد من روح الله .

وتصفح ما شئت من الكتب التي تتمذهب بوحدة الوجود تجدها تنفتن في عرض الدعوى وغطرستها بشتى الصور وكلها تدور حول قضيتين كافرتين باطلتين :

إحداهما : وحدة الوجود ، أي أن الخلق مظهر للحق وهما شيء واحد .

وأخرهما : أن الحق حال في الخلق ، لأنه هو هو .

ومباحث هذين الأصلين الكافرين طويلة جدا ، بل هي متاهة للخيال البشري .

ولكنها لم تشفع ببرهان قط ، وإنما العلم الحديث يحاول الآن الاستدلال عليها لشيء واحد هو أن الحلولية الاتحادية عقيدة مسيحية بعد تبديل الدين المسيحي ، والنصارى اليوم أكثر من ثلث سكان المعمورة .

إذن مغالطات العلم الحديث انتصار للنصرانية المبدلة .

قال الدكتور زكي مبارك عفا الله عنه : (إن القول بوحدة الوجود له وجه ، فمئذ اكتشف اللاسلكي وأنا أعتقد أن العالم كله مربوط بوحدة كهر بائية لا تقبل الانقسام) . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : سبحان من ألهم الدكتور هذه المعجزة !!

لقد كان الدكتور ظريفاً مع سنتريس وذكريات باريس وولي المريضة في العراق وعلي الجارم الغلام في لحن الخلود .

أما هذه العقد الفكرية فمرتقى وعريثقل روحه الشفافة .

لقد وضع (هويتلي كارنجتون) النظرية الجماعية للتلبئة : أي تفسير الكيفية لانتقال الأفكار من عقل إلى عقل ، أو من روح إلى روح كقصة (الجبل يا سارية) المروية عن عمرين الخطاب رضي الله عنه ، و يلخص هذه النظرية القول بوحدة العقول البشرية .

وقد أثبت الروس هذه النظرية معملياً بفكرة (الجسم الطافي) أي مجال القوة ، وأثبتوا هذه النظرية بالعلم الروحي السيكلوجي .

كما اكتشف علم الفيزياء أن الكون كله يتألف من ستة ومئة عنصر .

فهذه وحدة في العناصر .

قال أبو عبد الرحمن : أمام حماقات أهل الحلول والاتحاد ، وأمام أغلوطات العلم الحديث أضع

بعض المعالم والصور في هذه المتاهة على هذا النحو :

١- أولاً : أن الاتحاد كفر بنصوص الشرع قطعية الدلالة والثبوت على أن الوجود خلق وحائق وأن الخالق غير الخلق .

٢- ثانياً : أن الحلول كفر بنصوص الشرع قطعية الدلالة والثبوت على أن الله محيط بكل شيء ولا يحيط به شيء .

٣- ثالثاً : أن النصوص الشرعية قطعية الثبوت الواردة بنص المعية تفسر بالمعية الإلهية في الهيمنة : أي بأن الله مع الخلق بسمعه وبصره وعلمه وتدبيره .. إلخ . والمعية عامة لغة مخصصة لغة أيضاً بالمجاز .

وأهل السلف يقولون بالمعية الخاصة ركونا إلى السياق ، وإلى تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإلى فهم الصدر الأول من الصحابة أفحاح العرب ، وإلى النصوص قطعية الدلالة والثبوت النافية للحلول لفظاً ومعنى .

٤- رابعاً : أن الحلول والاتحاد كفر بأسماء الله سبحانه وصفاته جمع بين مجامع الكفر وهي تعطيل أسماء الله وصفاته ، لأنه الاتحاد ينفي ما يليق بجلال الله وعظمته . إضافة إلى التسبيه إذ شبهوا الحق بالبحر المحيط وبالمرأة وبالشمس .

والحلول يفضي إلى القول بأن الله حال في كل شيء ولو سمعت كلباً ينيح وقلت إن صوت صديقنا زيد حال في نباح هذا الكلب لكان ذلك منتهى الاحتقار لزيد تعالى الله عن وساوس الظنون .

قال أبو عبد الرحمن : إنني لم آخذ بعزائم الأمور في سيرتي العملية بهذه الحياة ، ولكن لي عقيدة لا أفرط فيها أرجو أن تشفع لي عند الله أمام تقصيري يوم وحشتي في القبر ، وأرجو أن تسرع بي إلى الفينة .

٥- خامساً : أن كل من قال بالاتحاد قال بالحلول وفي هذا تناقض .

كيف يكون الحال في شيء آخر يكون هو عين ذلك الحال .

٦- سادساً : أن من تمذهبوا بالحلول والاتحاد وشرحوا فكرتهما لم يخرجوا عن نطاق الدعوى والتفنن في الخيال .

ومسار البحث عن الحقيقة لا يترك الناس أحراراً في دعواهم ، إلا إن أرادوا بالدعوى مجرد المتعة الأدبية كرحلة من رحلات الخيال .

٧- سابعاً : أن من دحضوا خيالات الحلول والاتحاد كابن تيمية تبرعوا بالبرهان من جانبهم على أن البرهان على النافي ، تنزلاً في الاستدلال .

وقد أجادوا وأبدعوا في إقامة البرهان .

وليس عليهم ذلك ، فحسبهم أن يطالبوا بالبرهان فقط لأن الله أمرنا أن نفعل

الخيالات نفل في إيراد تكهناتهم مع شرح دعواهم .

يزعم الرومانتيكيون أتباع جان جاك روسو ولامرتين بلغة أدبية :

أن عطر كل زهرة مظهر من مظهر الحق ، ولهذا كان أدبهم الوثني عبادة للطبيعة وابتهاالات في محرابها والحب بين جوليا ورفائيل ذو قداسة لأن الحب نور إلهي أولاً لأن الأرواح عنصر واحد من روح الله .

وتصفح ما شئت من الكتب التي تتمذهب بوحدة الوجود تجدها تنفتن في عرض الدعوى وغطرستها بشتى الصور وكلها تدور حول قضيتين كافرتين باطلتين :

إحداهما : وحدة الوجود ، أي أن الخلق مظهر للحق وهما شيء واحد .

وأخرهما : أن الحق حال في الخلق ، لأنه هو هو .

ومباحث هذين الأصلين الكافرين طويلة جدا ، بل هي متاهة للخيال البري .

ولكنها لم تشفع ببرهان قط ، وإنما العلم الحديث يحاول الآن الاستدلال عليها لشيء واحد هو أن الحلولية الاتحادية عقيدة مسيحية بعد تبديل الدين المسيحي ، والنصارى اليوم أكثر من ثلث سكان المعمورة .

إذن مغالطات العلم الحديث انتصار للنصرانية المبدلة .

قال الدكتور زكي مبارك عفا الله عنه : (إن القول بوحدة الوجود له وجه ، فمئذ اكتشف اللاسلكي وأنا أعتقد أن العالم كله مربوط بوحدة كهربائية لا تقبل الانقسام) . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : سبحان من ألهم الدكتور هذه المعجزة !!

لقد كان الدكتور ظريفاً مع سنتريس وذكريات باريس وولي المريضة في العراق وعلي الجارم الغلام في لحن الخلود .

أما هذه العقد الفكرية فمرتقى وعريثقل روحه الشفافة .

لقد وضع (هويتلي كارنجتون) النظرية الجماعية للتلبئة : أي تفسير الكيفية لانتقال الأفكار من عقل إلى عقل ، أو من روح إلى روح كقصة (الجبل يا سارية) المروية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، و يلخص هذه النظرية القول بوحدة العقول البشرية .

وقد أثبت الروس هذه النظرية معملياً بفكرة (الجسم الطافي) أي مجال القوة ، وأثبتوا هذه النظرية بالعلم الروحي السيكلوجي .

كما اكتشف علم الفيزياء أن الكون كله يتألف من ستة ومئة عنصر .

فهذه وحدة في العناصر .

قال أبو عبد الرحمن : أمام حماقات أهل الحلول والاتحاد ، وأمام أغلوطات العلم الحديث أضع

بعض المعالم والصور في هذه المتاهة على هذا النحو :

١- أولاً : أن الاتحاد كفر بنصوص الشرع قطعية الدلالة والثبوت على أن الوجود خلق وحائق وأن الخالق غير الخلق .

٢- ثانياً : أن الحلول كفر بنصوص الشرع قطعية الدلالة والثبوت على أن الله محيط بكل شيء ولا يحيط به شيء .

٣- ثالثاً : أن النصوص الشرعية قطعية الثبوت الواردة بنص المعية تفسر بالمعية الإلهية في الهيمنة : أي بأن الله مع الخلق بسمعه وبصره وعلمه وتدبيره .. إلخ . والمعية عامة لغة مخصصة لغة أيضاً بالمجاز .

وأهل السلف يقولون بالمعية الخاصة ركونا إلى السياق ، وإلى تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإلى فهم الصدر الأول من الصحابة أفحاح العرب ، وإلى النصوص قطعية الدلالة والثبوت النافية للحلول لفظاً ومعنى .

٤- رابعاً : أن الحلول والاتحاد كفر بأسماء الله سبحانه وصفاته جمع بين مجامع الكفر وهي تعطيل أسماء الله وصفاته ، لأنه الاتحاد ينفي ما يليق بجلال الله وعظمته . إضافة إلى التشبيه إذ شبهوا الحق بالبحر المحيط والمرأة والشمس .

والحلول يفضي إلى القول بأن الله حال في كل شيء ولو سمعت كلباً ينبح وقلت إن صوت صديقنا زيد حال في نباح هذا الكلب لكان ذلك منتهى الاحتقار لزيد تعالى الله عن وساوس الظنون .

قال أبو عبد الرحمن : إنني لم آخذ بعزائم الأمور في سيرتي العملية بهذه الحياة ، ولكن لي عقيدة لا أفرط فيها أرجو أن تشفع لي عند الله أمام تقصيري يوم وحشتي في القبر ، وأرجو أن تسرع بي إلى الفينة .

٥- خامساً : أن كل من قال بالاتحاد قال بالحلول وفي هذا تناقض .

كيف يكون الحال في شيء آخر يكون هو عين ذلك الحال .

٦- سادساً : أن من تمذهبوا بالحلول والاتحاد وشرحوا فكرتهما لم يخرجوا عن نطاق الدعوى والتفنن في الخيال .

ومسار البحث عن الحقيقة لا يترك الناس أحراراً في دعواهم ، إلا إن أرادوا بالدعوى مجرد المتعة الأدبية كرحلة من رحلات الخيال .

٧- سابعاً : أن من دحضوا خيالات الحلول والاتحاد كابن تيمية تبرعوا بالبرهان من جانبهم على أن البرهان على النافي ، تنزلاً في الاستدلال .

وقد أجادوا وأبدعوا في إقامة البرهان .

وليس عليهم ذلك ، فحسبهم أن يطالبوا بالبرهان فقط لأن الله أمرنا أن نقول

صيدون عراقيون

لا مراء أن العراق بما أنجبه من غريدين منذ الرصافي ووصيفه استلت زعامة الشعر من أرض الكنانة ومن كل البلاد العربية، ونزعت إلى هذا السبق من منطلق عريق، فاليعقوبي يشهد بأن أبناء الرافدين فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب، فليس عالم أعلم من عالمهم، ولا راوية أروى من راويهم ولا أجدل من متكلمهم، ولا أعرب من نحويهم، ولا أصح من قارئهم، ولا أهر من متطبيهم، ولا أحقق من مغنيهم، ولا أشعر من شاعرهم. اهـ.

وهب أن اليعقوبي دون من كذب الحديث أعذبه، فمما لا ريب فيه أن النحو كوفي وبصري، وفقه الرأي عراقي، وعبث النواصي ورفقائه طيبي الذكر والنظام وجدله، والجاحظ ونوادره، وأحمد ابن حنبل وزهده، وداود وظاهريته، كلها مآثر علمية وأدبية وفنية تضوعت من أجواء الرافدين، فهنيئاً لأبنائها قريحة صافية، وسجية مطاوعة، وفطرة كما تبوح الصبا، وذكرى كما تتنفس الربي، وطبع رقيق أتي، ومحضر طيب وظرافة معشر.

قال حافظ جميل يذكر ماضيهم الخالد:

على عتبات العلم منهم خلائق	وفي حجرات الدين من لهم حشد
تباركت يابغداد للشعرايكة	كأنني بها حتى أفانيها تشدو
على كل فرع رقصة لهلهل	وفي كل غصن من تهاليله ميد
جلا في مجالها ابن برد عرائسا	من الشعر يكوهن من سندس برد
ونادمها الطائي رود خائسل	ماقطهن الطفل والنسمة الرود
إذا نزلت ساح الوليد تبخترت	وفي جيدها من كل نادرة عقد
وإن غشيت ظل الرضي تضوعت	أفاويه طيب من ندواته الند

هنيئاً للرافدين أولئك، وهنيئاً لمصححات النجف والحلة، وبغداد وأصقابها خيولها الجوامح، وفرسانها المصلون والمجلون من أمثال الرصافي والزهاوي، والجواهري، وبلند الحيدري، وحافظ جميل، ومحمد سعيد الحبوبي، وبدر شاكر السياب، وأحمد النحوي، ومحمد رضا النحوي، وهادي النحوي، ومحمد مهدي بحر العلوم، ومحمد زيني البغدادي، وموسى عمي الدين، وعلى زيني،

للمدعين: (هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) [سورة النمل / ٦٤].

إنهم تبرعوا بالبرهان مأجورين مشكورين إن شاء الله.

٨- تامنا: أن القول بالحللول والاتحاد يجر إلى وسائج من الكفر والانحلال لا حصر لها.

فابن عربي أمل كراريس هي من باب الزيادة في الدين والنسخ له زعم أنه تلفاها عن الرحمان جل جلاله وعن الرسول صلى الله عليه وسلم.

لأن ادعاءه الحللول والاتحاد جره إلى أن يدعي سببا بينه وبين ربه.

انظر إن شئت فصوص الحكم والفتوحات.

وابن عربي ادعى أن الإنسان يصل إلى درجة من الكرامة تسقط عنه التكاليف السريعة بموجبها، وذلك بفضل نظرية الحللول والاتحاد!

٩- تاسعا: أننا نعلم بوجود الله وكماله ولا نعلم كيفيته، ولكن نؤمن بموجب الخبر بأن الله الكمال المطلق المنزه، وأصحاب الحللول والاتحاد كيفوا صفات ربهم.

١٠- عاشرا: أننا لا ننكر على العلم الحديث أن يجد وحدة عنصرية يجتمع فيها ما اكتشفه العلم الحديث من مخلوقات الله.

ولكن هذا لا يعني: أن الخلق يجتمع في عنصر واحد.

وعلى فرض اجتماعه فلا يعني ذلك أن الخلق والخالق شيء واحد، وأن الخالق حل في الخلق لأن العلم كشف شيئا عظيما من خلق الله، ولكنه قليل جداً في علم الله، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا، والله غيب لا يطلع عليه أحد.

والعلم الحديث لا يزعم أنه عرف كل شيء.

وهذه الوحدة في الخلق وحدة فيما عرفناه من الخلق، ولكن أين هي وحدة هؤلاء السعوات.

هبوا أن الله خلق الخلق بقانون واحد، أو عنصر واحد إن هذا يعني وحدة في خلق الله.

وأولئك يقولون بوحدة الحق والخلق.

وبعد هذا فابن عربي الحلولي الاتحادي يزعم أنه فقيه ظاهري، ونحن معشر الظاهريين نبرأ إلى الله منه، لأن الظاهرية تأصيل قبل أن تكون تفرعا.

وشيخنا الأول محمد بن داود الظاهري هو الذي حكم بسفك دم أول جرثومة في العالم الإسلامي من أصحاب الحللول والاتحاد وهو العلاج.

صيدون عراقيون

لا مرأ أن العراق بما أنجته من غريدين منذ الرصافي ووصيفه استلت زعامة الشعر من أرض الكنانة ومن كل البلاد العربية، ونزعت إلى هذا السبق من منطلق عريق، فاليعقوبي يشهد بأن أبناء الرافدين فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب، فليس عالم أعلم من عالمهم، ولا راوية أروى من راويهم ولا أجدل من متكلمهم، ولا أعرب من نحويهم، ولا أصح من قارئهم، ولا أهر من متطبيهم، ولا أحق من مغنيهم، ولا أشعر من شاعرهم. اهـ.

وهب أن اليعقوبي دون من كذب الحديث أعذبه، فمما لا ريب فيه أن التحوكفي وبصري، وفقه الرأي عراقي، وعبث النواصي ورفقائه طيبي الذكر والنظام وجدله، والجاحظ ونوادره، وأحمد ابن حنبل وزهده، وداوود وظاهريته، كلها مآثر علمية وأدبية وفنية تضوعت من أجواء الرافدين، فهنيئاً لأبنائها قريحة صافية، وسجية مطاوعة، وفطرة كما تبوح الصبا، وذكرى كما تتنفس الربي، وطبع رقيق أتى، ومحضر طيب وظرافة معشر.

قال حافظ جميل يذكر ماضيهم الخالد:

على عتبات العلم منهم خلائق	وفي حجرات الدين من لهم حشد
تباركت يابغداد للشعرايكة	كأنني بها حتى أفانيها تشدو
على كل فرع رقصة لهلهل	وفي كل غصن من تهاليله ميد
جلا في مجالها ابن برد عرائسا	من الشعر يكسوه من سندس برد
ونادمها الطائي رود خائسل	مساقطهن الطل والنسمة الرود
إذا نزلت ساح الوليد تبخترت	وفي جيدها من كل نادرة عقد
وإن غشيت ظل الرضي تضوعت	أقاويه طيب من ندواته الند

هنيئاً للرافدين أولئك، وهنيئاً لمصححات النجف والخلة، وبغداد وأصقابها خيولها الجوامح، وفرسانها المصلون والمجلون من أمثال الرصافي والزهاوي، والجواهري، وبلند الحيدري، وحافظ جميل، ومحمد سعيد الحبوبي، وبدر شاكر السياب، وأحمد النحوي، ومحمد رضا النحوي، وهادي النحوي، ومحمد مهدي بحر العلوم، ومحمد زيني البغدادي، وموسى عبي الدين، وعلى زيني،

للمدعين: (هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) [سورة النمل / ٦٤].

إنهم تبرعوا بالبرهان مأجورين مشكورين إن شاء الله.

٨- ثامناً: أن القول بالحللول والاتحاد يجري على وسائج من الكفر والانحلال لا حصر لها.

فابن عربي أمل كراريس هي من باب الزيادة في الدين والنسخ له رغم أنه تلقاها عن الرحان جل جلاله وعن الرسول صلى الله عليه وسلم.

لأن ادعاءه الحللول والاتحاد جره إلى أن يدعي سببا بينه وبين ربه.

انظر إن شئت فصوص الحكم والفتوحات.

وابن عربي ادعى أن الإنسان يصل إلى درجة من الكرامة تسقط عنه التكاليف الشرعية بموجبها، وذلك بفضل نظرية الحللول والاتحاد!

٩- تاسعاً: أننا نعلم بوجود الله وكماله ولا نعم كيفيته، ولكن نؤمن بموجب الخبر بأن الله الكمال المطلق المنزه، وأصحاب الحللول والاتحاد كيفوا صفات ربهم.

١٠- عاشراً: أننا لا ننكر على العلم الحديث أن يجد وحدة عنصرية يجتمع فيها ما اكتشفه العلم الحديث من مخلوقات الله.

ولكن هذا لا يعني: أن الخلق يجتمع في عنصر واحد.

وعلى فرض اجتماعه فلا يعني ذلك أن الخلق والخالق شيء واحد، وأن الخالق حل في الخلق لأن العلم كشف شيئاً عظيماً من خلق الله، ولكنه قليل جداً في علم الله، وما أوتيت من العلم إلا قليلاً، والله غيب لا يطلع عليه أحد.

والعلم الحديث لا يزعم أنه عرف كل شيء.

وهذه الوحدة في الخلق وحدة فيما عرفناه من الخلق، ولكن أين هي وحدة هؤلاء السعوات.

هبوا أن الله خلق الخلق بقانون واحد، أو عنصر واحد إن هذا يعني وحدة في خلق الله.

وأولئك يقولون بوحدة الحق والخلق.

وبعد هذا فابن عربي الحلولي الاتحادي يزعم أنه فقيه ظاهري، ونحن معشر الظاهريين نبرأ إلى الله منه، لأن الظاهرية تأصيل قبل أن تكون تفرعاً.

وشيوخنا الأول محمد بن داوود الظاهري هو الذي حكم بسفك دم أول جرثومة في العالم الإسلامي من أصحاب الحللول والاتحاد وهو العلاج.

وعبد [رب] الحسين محيي الدين، وعبد [رب] الحسين شكر، وعبد [رب] الحسين الأسم،
وعباس الملا علي، وحسين بحر العلوم، وموسى الطالقاني، وإبراهيم الطباطبائي، وجواد الشيبلي،
وصالح التميمي، وعبدالكريم الجزائري، وهادي عباس كاشف الغطاء، ومحمد السماوي،
وعبد [رب] الحسين الحويزي، وملا عباس الزبيري، وجعفر كمال الدين الحلي، وعبد [رب]
الحسين الجواهري، وخيري الهنداوي، وعبد الرحمن البناء، والكاظمي، ويعقوب الحاج، ومحمد
الحضري، وعلي الشرقي، ومحمد علي يعقوبي، وعبد الغني الحضري، وحيدر الحلي، وأحمد الصافي
النجفي، ورزوق فرج رزوق، وهلال ناجي، والواللي، والصغير، والذويب، ومصطفى جمال
الدين، والعموشي، والفاروقي.

هنيئاً لها من الجنس العطوف من برزن في الخلبة، كنازك الملائكة، وعاتكة الخرزجي، وجليلة
رضا، وليمة عباس عمارة، ومقبولة الحلي، وسلامة حجاوي، وروحية القليني.
ويزيدني حباً لأبناء الرافدين ذلاقة محمد لها لغة الضاد، وتغنوها النواظر ساهمة كما تمد
العيس أعناقها مسترخية مترنحة لحنحة الحادي ولحنه (ضاربات ما بين حجر وحجر)، والله أنت ما
أعذب نبراتكم يا أهل العراق.

و يا ليت بلادي تجود بنبرة كنبرة شيخكم الوديع مصطفى جواد يستعرض لغيات الجوهري
والأزهري، وابن مكرم والمخيل في برنامج المأسوف عليه (قل ولا تقل).

أو كنبرة شاعركم مصطفى جمال الدين وهويرجع:

للمم جراحك واعصف أيها الثأر ما بعد عار حزيان لنا عار
أو كنبرة جواهركم وهويرجع:

وما تخاف وما ترجو وقد دلفت سبعون مثل خيول السبق تطرد
أو كنبرة حسين بستانة — رحمه الله — أو كنبرة الوائلي أو كنبرة الصغير، وما أكثر من يزبنون المحافل
من مفوهيكم ومغلفيكم، ونحن أبناء الشيخ والخزما نحمد الله على الإفلاس الأدبي وطول العمر.
و يقول أبو عبد الرحمن: ولئن أخذتني كمة عن النجف ومناحاتها وحزنها وعويلها، فلا أملك
الأمر في طبع رقيق خشوع تأسره ملكات غير متوجات من جيد المأثور يهب ويحمل ففوه ريع شمالية
من التي قال فيها إسحاق الموصلي:

لم ينزل الناس من سهل ولا جبل أصفى هواء ولا أعذى من النجف
حفت ببر وبحر من جوانبها فالبر في طرف والبحر في طرف
وما يزال نسيم من يمانية يأتيك منها برياً روضة أنف
كان تربته مسك يفوح به أو عنبر دافه العطار في صدق

وقد ألف فيها جعفر آل محبوبة كتباً طبع بصيداء عام ١٣٥٣ هـ وهي المعروفة بالغري التي ألف

علي الخافاني كتاباً في شعرائها.

ولهؤلاء النجفيين عناية بالأدب.

قال إبراهيم العريض في كتيبه التتروقيته:

ففي النجف مثلاً لا نستغرب إذا انعقدت مسامراتهم، فرأينا بعضهم يفتتح على الحاضرين بأن
يجيزوا قول القائل:

(ما خاب من أم جواد فهل؟)

فينعكف كل في ركنه من المجلس يردد صداها في نفسه ثم يعرضون على المفتح نتيجة ما نظموا
مكتوباً في قصاصة من ورق فإذا هي أتعلمون ماذا؟ هي اشتراكهم جميعاً في التعجيز.

ما خاب من أم جواد فهل يغيب من أم جواديين

قال أبو عبد الرحمن: إن التصدير والتعجيز والتأريح والتحميس والارتجال والسجلات مما
يتنهون به في مساجدهم وبيوتهم، واشتهر عندهم تشطير القصائد الطويلة.

وبيوت السمر لم تكن في النجف فحسب، بل كانت مزدهرة في عواصم العراق، فبيوت
عبد [رب] الحسين الجواهري، وملا محمد سعيد الكردي، وعبد الرحمن النقيب، يؤمها الزهاوي
والرصافي والحويزي والكاظمي وجعفر الحلي، وملا عباس الزبيري. وخيري الهنداوي.
وعبد الرحمن البناء في أمسيات هي نعمة الأدب من الله على العراق.

وعبد [رب] الحسين محيي الدين، وعبد [رب] الحسين شكر، وعبد [رب] الحسين الأعسم،
وعباس الملا علي، وحسين بحر العلوم، وموسى الطالقاني، وإبراهيم الطباطبائي، وجواد الشيبلي،
وصالح التميمي، وعبدالكريم الجزائري، وهادي عباس كاشف الغطاء، ومحمد السماوي،
وعبد [رب] الحسين الحويزي، وملا عباس الزبيري، وجعفر كمال الدين الحلي، وعبد [رب]
الحسين الجواهري، وخيري الهنداوي، وعبدالرحمن البناء، والكاظمي، ويعقوب الحاج، ومحمد
الخصري، وعلي الشرقي، ومحمد علي اليعقوبي، وعبدالغني الخصري، وحيدر الحلي، وأحمد الصافي
النجفي، ورزوق فرج رزوق، وهلال ناجي، والوالائي، والصغير، والذويب، ومصطفى جمال
الدين، والعموشي، والفاروقي.

هنيئاً لها من الجنس العطوف من برزن في الحلبة، كنازك الملائكة، وعاتكة الخرجي، وجليلة
رضا، وليعة عباس عمارة، ومقبولة الحلي، وسلامة حجاوي، وروحية القليني.
ويزيدني حباً لأبناء الرافدين ذلاقة محمد لها لم لغة الضاد، وتغنوها النواظر ساهمة كما تمد
العيس أعناقها مسترخية مترنحة لحنحة الحادي ولحنه (ضاربات ما بين حجر وحجر)، والله أنت ما
أعذب نبراتكم يا أهل العراق.

و يا ليت بلادي تجود بنبرة كنبرة شيخكم الوديع مصطفى جواد يستعرض لغيات الجوهري
والأزهري، وابن مكرم والخليل في برنامج المأسوف عليه (قل ولا تقل).

أو كنبرة شاعركم مصطفى جمال الدين وهويرجع:

لملم جراحك واعصف أيها الثأر ما بعد عار حزيان لنا عار
أو كنبرة جواهركم وهويرجع:

وما تخاف وما ترجو وقد دلفت سبعون مثل خيول السبق تطرد
أو كنبرة حسين بستانة — رحمه الله — أو كنبرة الوائلي أو كنبرة الصغير، وما أكثر من يزينون المحافل
من مفوهيككم ومغلقيككم، ونحن أبناء الشيخ والخزما نحمد الله على الإفلاس الأدبي وطول العمر.
و يقول أبو عبد الرحمن: ولئن أخذتني كمة عن النجف ومناحاتها وحزنها وعويلها، فلا أملك
الأمر في طبع رقيق خشوع تأسره ملكات غير متوجات من جيد المأثور يهب ويحمل ففوه ريع سمالية
من التي قال فيها إسحاق الموصلي:

لم ينزل الناس من سهل ولا جبل	أصفى هواء ولا أعذى من النجف
حفت ببر وبحر من جوانبها	فالبر في طرف والبحر في طرف
وما يزال نسيم من يمانية	يأتيك منها برياً روضة أنف
كان تربته مسك يفوح به	أو عنبر دافه العطار في صدف

وقد ألف فيها جعفر آل محبوبة كتيباً طبع بصيداء عام ١٣٥٣ هـ وهي المعروفة بالغري التي ألف

علي الخاقاني كتاباً في سمراتها.

ولهؤلاء النجفيين عناية بالأدب.

قال إبراهيم العريض في كتيبه الشعروقصيته:

فني النجف مثلاً لا نستغرب إذا انعقدت مسامراتهم، فرأينا بعضهم يقترح على الحاضرين بأن
يجيزوا قول الغائل:

(ما خاب من أم جواد أفهل؟)

فينعكف كل في ركنه من المجلس يردد صداها في نفسه ثم يعرضون على المقترح نتيجة ما نظموه
مكتوباً في قصاصة من ورق فإذا هي أتعلمون ماذا؟ هي اشتراكهم جميعاً في التعجيز.

ما خاب من أم جواد أفهل يغيب من أم جوادين

قال أبو عبد الرحمن: إن التصدير والتعجيز والتأريح والتحميس والارتجال والمساجلات مما
يتلهون به في مساجدهم وبيوتهم، واشتهر عندهم تشطير الفصائد الطويلة.

وبيوت السمر لم تكن في النجف فحسب، بل كانت مزدهرة في عواصم العراق، فبيوت
عبد [رب] الحسين الجواهري، وملا محمد سعيد الكردي، وعبدالرحمن النقيب، يؤمها الزهاوي
والرصافي والحويزي والكاظمي وجعفر الحلي، وملا عباس الزبيري، وخيري الهنداوي.
وعبدالرحمن البناء في أمسيات هي نعمة الأدب من الله على العراق.

• • •

بين الصافي والنجفي

قال أحد الصافي النجفي بديوانه التيار يتحدث فيه عن بعوض أطار نومه يغطي عنه رجله فيصبرها من تحت القطاء :

أبقي النور في عيني بعوض

وتحرم منه عين أبي العلاء ؟!

وهذا من سوء الأدب في مخاطبة رب العالمين ، وأبو العلاء المعري أعمى ، وعماء أحد محبيه ، والنجفي كثيرا ما يحاري أقطاب الشعر العراقي الثلاثة في موضوعاتهم فيحاري الرصافي في موضوعاته الإنسانية ، ويحاري الزهاوي في منكر ونكير وفي شعره الفلسفي ويحاري محمد مهدي الجواهري في مثل قوله عن أبي العلاء المعري :

سل المقادير هل لا زلت سادرة

أم أنت خجل لما أرهقته نصبا

وهل تعمدت أن أعطيت سائبة

هذا الذي من عظيم مثله سلبا

هذا الضياء الذي يهدي لكمنه

لصا ويرشد أفعى تنفث العطب

ولو كانا يريدان حمل الأمور على جذباتها قلنا لهما ما قاله الله عن نفسه سبحانه : لا يسأل عما يفعل ، ولا معقب لحكمه .

مناغاة الجواهري لرحلته

تعلمون أن شاعر العربية الكبير محمد مهدي الجواهري مرشح لإمارة الشعر بعد شوقي وهولقب مهما كان احتفاء النقد به لا يفرح به الجواهري وقد أخلقه شوقي .

وإن لم يشفع لشوقي كثرة مرذولة ورضى البلاط عنه ، فإن للجواهري دالات كثيرة من وطنية صادقة لولا تطرفه أخيرا ، ومن لغة منتقاة ارتادها من بطون المعاجم ، ومن ثقافة واسعة وشاعرية دافقة ، وبديهة مطاوعة ، وسجية سمحة ، ومعان مولدة ، ونفس طويل ومقومات كثيرة يستقرها الذوق العربي الخالص من مجموع قصائده .

تعلمون هذا وأعلم أنا أن مقاييس النقد اليوم لم تعد تقنع بعبارات التقريظ هذه دون تأصيل وتعميد وتمثيل !

لهذا اخترت قصيدة من شعر الجواهري قالها في العقدين الآخرين من عمره ، وأنا زعيم بأن أضع يد الناقد على تلك المقومات تتقراهن بلمس والعدول لأبي عبادة . هذه القصيدة قالها في مغتربه بإحدى الدول الشرقية منشوقا إلى دجلة واخترتها لما فيها من وطنية صادقة .

ناجى بها دجلة فكثها بثه وتغنى بحاسنها الطبيعية والتاريخية فذكر ما تعبق به التلاحين من أحاديث ألف ليلة وليلة التي هي وحي ما في بغداد في أزهى عصورها .

وذكر مستحى النواصي الفاسل المهم في ثغروفي حبيب والمنفق اليوم يغدى بالثلثين منتشرة على الضفاف !

وتغنى يوما عصوفا جارفا عرها يرد الحق إلى نصابه وتغنى بالشعر :

كهدير الحمام ما بين ترخيم وتلحين !

وذكر وفاءه لوطنه ومناغاته حتى ضفادع دجلة مكسوة من الطحالب مزهوا الفساتين .

وذكر شقاوته في مغتربه لأن آلام وطنه أشقته ، وذكر الساترين عري سواتهم بشتمه وعرج على الأدعياء ينزهم بواخز من القول وإليك هذه الرائعة على مقاطع :

حييت سفحك من بعد فحيني يا دجلة الخير يا أم البساتين

بين الصافي والنجفي

قال أحد الصافي النجفي بديوانه التبار يتحدث فيه عن بعوض أطار نومه يغطي عنه رجله فيصيرها من تحت الغطاء:

أبقي النور في عيني بعوض

وتحرم منه عين أبي العلاء؟!

وهذا من سوء الأدب في مخاطبة رب العالمين، وأبو العلاء المعري أعمى، وعماء أحد محبيه، والنجفي كثيرا ما يحاري أقطاب الشعر العراقي الثلاثة في موضوعاتهم فيحاري الرصافي في موضوعاته الإنسانية، ويحاري الزهاوي في منكر ونكير وفي شعره الفلسفي ويحاري محمد مهدي الجواهري في مثل قوله عن أبي العلاء المعري:

سل المقادير هل لا زلت سادرة

أم أنت خجلى لما أرهقته نصبا

وهل تعمدت أن أعطيت سائبة

هذا الذي من عظيم مثله سلبا

هذا الضياء الذي يهدي لكمنه

لصا ويرشد أفعى تنفث العطب

ولو كانا يريدان حمل الأمور على جذباتها لقلنا لهما ما قاله الله عن نفسه سبحانه: لا يسأل عما يفعل، ولا معقب لحكمه.

مناغاة الجواهري لدجلة

تعلمون أن شاعر العربية الكبير محمد مهدي الجواهري مرشح لإمارة الشعر بعد شوقي وهولقب مهما كان احتفاء النقد به لا يفرح به الجواهري وقد أخلقه شوقي.

وإن لم يشفع لشوقي كثرة مرذولة ورضى البلاط عنه، فإن للجواهري دالات كثيرة من وطنية صادقة لولا تطرفه أخيرا، ومن لغة منتقاة ارتادها من بطون المعاجم، ومن ثقافة واسعة وشاعرية دافقة، وبديهة مطاوعة، وسجية سمحة، ومعان مولدة، ونفس طويل ومقومات كثيرة يستقرها الذوق العربي الخالص من مجموع قصائده.

تعلمون هذا وأعلم أنا أن مقاييس النقد اليوم لم تعد تقنع بعبارات التقريظ هذه دون تأصيل وتقعيد وتمثيل!

لهذا اخترت قصيدة من شعر الجواهري قالها في العقدين الآخرين من عمره، وأنا زعيم بأن أضع يد الناقد على تلك المقومات تتقراهن بلمس والعدر لأبي عبادة. هذه القصيدة قالها في مغتربه بإحدى الدول الشرقية متشوقا إلى دجلة واخترتها لما فيها من وطنية صادقة.

ناجى بها دجلة فكئها بثه وتغنى بحاسنها الطبيعية والتاريخية فذكر ما تعبق به التلاحين من أحاديث ألف ليلة وليلة التي هي وحي ما في بغداد في أزهى عصورها.

وذكر مستحم النواصي الفاسل الهم في ثغروفي حبيب والمنفق اليوم يغدى بالثلثين منتشرة على الضفاف!

وتننى يوما عصوفا جارفا عرها يرد الحق إلى نصابه وتغنى بالشعر:

كهدير الحمام ما بين ترخيم وتلحين!

وذكر وفاء لوطنه ومناغاته حتى ضفادع دجلة مكسوة من الطحالب مزهو الفساتين.

وذكر شقاوته في مغتربه لأن آلام وطنه أشقته، وذكر الساترين عري سواتهم بشتهم وعرج على الأدعياء ينبزهم بواخز من القول وإليك هذه الرائعة على مقاطع:

حييت سفحك من بعد فحيني يا دجلة الخير يا أم البساتين

حييت سفحك ظمأنا ألود به
يا دجلة الخير يا نبعا أفارقه
إنني وردت عيون الماء صافية
وأنت يا قارباً تلوي الرياح به
وددت ذلك الشراع الرخص لو كفتني
يا دجلة الخير قد هانت مطاعنا
أنضمين مقيلاً لي سواسية
خلصوا من المم إلا هم خافقة
تهزني فأجاريها فتدفعني

ولا تعجلن بالتقد، فتطالب الشاعر بطرفي التسوية، لأن سواسية هنا بمعنى سواء المقتضية عدم التفريق بين متغيرين وليست بمعنى معا: أي سواء أكان ذلك المقيلاً بين الحشائش أم بين الرياحين وفي قوله:

يا دجلة الخير يا نبعا أفارقه على الكراهة بين الحين والحين
إشارة إلى تغرباته عن مسقط رأسه ومعق قائله، فقد غادرها عام ١٩٤٩م إلى فرنسا
وعام ١٩٥٠م إلى مصر وعام ١٩٥٦ إلى سوريا وعام ١٩٦٠ إلى إحدى الدول الشرقية وظل
هناك سبع سنوات.
يا سكتة الموت يا إعصار زوبعة يا خنجر الغدر يا أغصان زيتون
ولك أن تتصور الجديد في قوله:

يا سكتة الموت يا إعصار... إلخ فأني حال لو نضبت دجلة؟
وأي حال لو فاضت مياهها على غرة؟

يا أم تلك التي من ألف ليلتها للآد يعبق عطرأ في التلاحين
يا مستحم النواصي الذي لبت به الحضارة ثوباً وشي هارون
الغاسل المم في ثغروفي حبيب والملبس العقل أزياء المجانين
فالحسن بن هانيء بحبه وفنه ونفمه مفخرة من مفاخر دجلة التاريخية، وقف عند قوله:

الغاسل المم في ثغروفي حبيب والملبس العمل أزياء المجانين
فأني ثوب قشيب اكتساه الحديث المعتاد عن حب النواصي وفنه، وأحال أن المحسنات المعنوية
مما أشاح عنه النقد الحديث، ولكنها على أي حال من الأوجه الجمالية في العمل الأدبي.

فقول الجواهري:

والراهن السابري الخزي قدح والملهم الفن من لهو أفانين

يوحى بأن أبا نواس رهن درعه في قدح من الجريال، وليس هذا مقصوداً، فأبونواس ليس من
فرسان الدروع ولا يحزنون.

بل المعنى أن أبا نواس يحبس السابري، وهو أحد أنواع التمور في قدح حتى يكون حامضاً أي
خزاً فيكون جريالاً.

وتأمل قوله: الملهم الفن من لهو أفانين:

مفتاح معناه أن نقول: الملهم الفن أفانين من اللهو، والمخرج من كسر النون في أفانين إما حله
على ضرورة الشعر وإما على لغة من لغات العرب:

يا دجلة الخير ما يغليك من حنق والغسات خيول البغي مصبحة
يا دجلة الخير أدري بالذي طفحت أدري على أي قيثارة قد انفجرت
تهزبن من خصب جنات منثرة تهزبن من عتقاء يوم ملحمة
الضارعين لأقدار تحل بهم يرون سود الرزايا في حقيقتها
والخائفين اجتداع الفقر ملهم واللائذين بدعوى الصبر مجنة
والصبر ما انفك مرداة لمحترب يا دجلة الخير والدينيا مفارقة
وأي خير بلا شر يلقحه وأي دجلة الخير كم من كنز موهبة
لعل تلك العفاريت التي احتجزت لعل يوماً عصوفاً جارفاً عرها
يا دجلة الخير إن الشعر هدهدة عفووا يردد في رفه وفي علل
يا دجلة الخير كان الشعر مذكراً مزمار داوود أقوى من نبوته
يغلي فؤادي وما يشجيك يشجيني إلى القرى آمناً والدهاقين
به بحاريك من فوق إلى دون أنغامك السمر عن أنات محزون
على الضفاف ومن يؤس الملايين أضفوا دروع مطاعيم مطاعين
كما تلوي ببطن الحوت ذو النون و يفرعون إلى حدس وتخمين
والفضلين عليه جدد عرنين مستعصين بحبل منه موهون
ومستमित ومنجاة لمسكين وأي شربخير غير مقرون
طهر الملائك من رجس الشياطين لديك في القمم المسحور مخزون
محملات على اكتاف دلفين آت فترضيك عقباه وترضييني
للسمع ما بين ترخيم وتنوين لحن الحياة رخيماً غير ملحون
كف الطبيعة لوحاً سمرتكون فحوى وأبلغ منها في التضامين (٣٧)

(٣٧) هذا اقتراء على دين الله وعبه، وهو من أوجه العلمانية في الأدب الحديث.

حييت سفحك ظمأنا ألود به
يا دجلة الخير يا نبعا أفارقه
إنسي وردت عيون الماء صافية
وأنت يا قارباً تلوي الرياح به
وددت ذلك الشراع الرخص لو كفتي
يا دجلة الخير قد هانت مطامعنا
أنضمنين مقيلاً لي سواسية
خلصوا من المم إلا هم خافقة
تهزني فأجاريها فتدفعني

ولا تعجلن بالتقد، فتطالب الشاعر بطرفي التسوية، لأن سواسية هنا بمعنى سواء المقتضية عدم التفريق بين متغيرين وليست بمعنى معا: أي سواء أكان ذلك المقليل بين الحشائش أم بين الرياحين وفي قوله:

يا دجلة الخير يا نبعا أفارقه على الكراهة بين الحين والحين
إشارة إلى تغرباته عن مسقط رأسه ومعق قائله، فقد غادرها عام ١٩٤٩م إلى فرنسا
وعام ١٩٥٠م إلى مصر وعام ١٩٥٦ إلى سوريا وعام ١٩٦٠ إلى إحدى الدول الشرقية وظل
هناك سبع سنوات.
يا سكتة الموت يا إعصار زوبعة يا خنجر الغدر يا أغصان زيتون
ولك أن تصور الجديد في قوله:

يا سكتة الموت يا إعصار... إلخ فأني حال لو نضبت دجلة؟
وأي حال لو فاضت مياهها على غرة؟

يا أم تلك التي من ألف ليلتها للآن يعبق عطرأ في التلاحين
يا مستحم النواصي الذي لبست به الحضارة ثوباً وشي هارون
الغاسل المم في ثغروني حبيب والملبس العقل أزياء المجانين
فالحسن بن هانيء بحبه وفنه ونفمه مفخرة من مفاخر دجلة التاريخية، وقف عند قوله:

الغاسل المم في ثغروني حبيب والملبس العقل أزياء المجانين
فأني ثوب قشيب اكتساه الحديث المعتاد عن حب النواصي وفنه، وأحال أن المحسنات المعنوية
مما أشاح عنه النقد الحديث، ولكنها على أي حال من الأوجه الجمالية في العمل الأدبي.

فقول الجواهري:

والراهن السابري الخزفي قدح والملهم الفن من لهو أفانين

يوحى بأن أبا نواس رهن درعه في قدح من الجريال، وليس هذا مقصوداً، فأبونواس ليس من
فرسان الدروع ولا يحزنون.

بل المعنى أن أبا نواس يحبس السابري، وهو أحد أنواع التمور في قدح حتى يكون حامضاً أي
خزاً فيكون جريالاً.

وتأمل قوله: الملهم الفن من لهو أفانين:

مفتاح معناه أن نقول: الملهم الفن أفانين من اللهور، والمخرج من كسر النون في أفانين إما حله
على ضرورة الشعر وإما على لغة من لغات العرب:

يا دجلة الخير ما يغليك من حنق والغات خيول البغي مصبحة
يا دجلة الخير أدري بالذي طفحت أدري على أي قيثارة قد انفجرت
تهزبن من خصب جنات منثرة تهزبن من عتقاء يوم ملحمة
الضارعين لأقدار تحل بهم يرون سود الرزايا في حقيقتها
والخائفين اجتداع الفقر ملهم واللائذين بدعوى الصبر مجبنة
والصبر ما انفك مرداة لمحترب يا دجلة الخير والدينيا مفارقة
وأي خير بلا شر يلقحه وأي خير بلا شر يلقحه
يا دجلة الخير كم من كنز موهبة لعل تلك العفاريث التي اجتجزت
لعل يوماً عصوفاً جارفاً عرها يا دجلة الخير إن الشعر هدهدة
عفوا يردد في رفه وفي علل يا دجلة الخير كان الشعر مذرمت
مزمار داوود أقوى من نبوته يغلي فؤادي وما يشجيك يشجيني
إلى القرى آمناً والدهاقين به بحاريك من فوق إلى دون
أنغامك السمر عن أنات محزون على الضفاف ومن يؤس الملايين
أضفوا دروع مطاعيم مطاعين كما تلوى ببطن الحوت ذوات النون
ويفزعون إلى حدس وتخمين والمفضلين عليه جدد عرنين
مستعصمين بحبل منه موهون ومستमित ومنجاة لمسكين
وأي شر بخير غير مقرون طهر الملايك من رجس الشياطين
لديك في القمم المسحور مخزون محملات على اكتاف دلفين
آت فترضيك عقباه وترضيني للسمع ما بين ترخسيم وتنوين
لحن الحياة رخيلاً غير ملحون كف الطبيعة لوحاً سافر تكونين
فحوى وأبلغ منها في التضامين (٣٧)

(٣٧) هذا اقتراء على دين الله وعبيه، وهو من أوجه العلمانية في الأدب الحديث.

يا دجلة الخير لم تصحب لمسكنة
هذي الخلائق أسفار مجسدة
إذا دجا الخطب شعت في ضمايرهم
دين لزّام ومحسود بنعمته
يا دجلة الخير ما أبقيت جازية
ما كنت في مشهد يعينك متهما
وكان جرحك إلهامي مشاركة
وكان ساحك من ساحي إذا نزلت
حتى الضفادع في سفحك سارية
غازلتهم خليعات وإن لبست
يا دجلة الخير هلا بعض عارفة
يا دجلة الخير منيني بعاطفة
يا دجلة الخير خلي الموج مرتفعا
وحليته بحيث الثلج ينمّرني
وأنت تعرف أن النحاسين ينقعون سياطهم في الماء لتلين فلا تنبوعن ظهور مملوكيهم فيستوحي
من هذا المعنى ما عبر عنه بقوله :

ما إن تزال سياط البغي ناقعة
في مائك الطهر بين الحين والحين
أما المقابلة بين الأنعام السمر وأنات المحزون، فلأن النغم لا يعذب إلا على السمر بحكم ذوقه
العراقي، روى لي صديق كريم هذين البيتين الشعبيين :

ول ول يا الأبيض كنك وغف صابون
وش محلا الأسمر وأبذني العيون

(و كنك : كأنك ، وغف : رغبة . وش محلا : ما أحلا . وأبذني : وبهذه).

وبيتا الشعر :

واللائذين بدعوى الصبر مجبنة
والصبر ما انفك مرداة لحترب
ومستعصمين بجبل منه موهون
ومستميت ومنجاة لسكين

يذكرنا بيت أبي الطيب :

كل حلم أتى بغير اقتدار
حجة لاجيء إليها اللثام

والدلفين دابة بحرية كبيرة وتأمل :

مزمار داود أقوى من نبوته
فحوى وأبلغ منها في التضامين

وهو تضمين جيد، ولكن لا قيمة له إذا امتحنت الحقيقة العلمية وكان جمال الفن على حساب
العقيدة، فهذا نوع من العلمانية. وقد قيل : إن أعذب الشعر أكذبه.
وأخال أن هذا المعنى طري :

هذي الخلائق أسفار مجسدة الملهمون عليها كالعناوين
ولا يعترض معترض بكثرة ما قيل من الشعر في ندرة الملهمين، فهذا معنى مطروق بلا ريب.
ولكن الجديد تأليف المعنى من أسفار وعناوين وفي ملاحظة الوضوح في العنوان.

ولا تستغرب قول خليصا فهي قاموسية آتية على القاعدة من تخلص وصيغة المبالغة من هذا الفعل
على وزن فاعيل، أما خلوص فتأتي من خلص، فخليص مبالغة في التخلص أي الرجل المتخلص.
والخلوص مبالغة في الشيء الخالص، وفرق بين هذا وذاك لفظا ومعنى.

أقروه و يقرّوني : أتبعه و يتبعني وفي قوله :

حتى الضفادع في سفحك سارية عاطيتها فائنات حب مفنون
غازلتهم خليعات وإن لبست من الطحالب مرهـو الفساتين
وطنية صادقة متناهية ومفتاح البيت هكذا :

حتى الضفادع — وهن ساربات فائنات — عاطيتها حب مفنون.

يا دجلة الخير لم تصحب لمسكنة
هذي الخلائق أسفار مجسدة
إذا دجا الخطب شعت في ضمائرهم
دين لزّام ومحسود بنعمته
يا دجلة الخير ما أبقيت جازية
ما كنت في مشهد يعينك متهما
وكان جرحك إلهامي مشاركة
وكان ساحك من ساحي إذا نزلت
حتى الضفادع في سفحك سارية
غازلتهن خليعات وإن لبست
يا دجلة الخير هلا بعض عارفة
يا دجلة الخير منيني بعاطفة
يا دجلة الخير خلي الموج مرتفعا
وحليته بحيث الثلج ينمّرني

وأنت تعرف أن النخاسين يتقمعون سباطهم في الماء لتلين فلا تنبوعن ظهور مملوكيهم فيستوحي
من هذا المعنى ما عبر عنه بقوله :

ما إن تزال سباط البغي ناقعة
في مائك الطهر بين الحين والحين
أما المقابلة بين الأنعام السمر وأنات المحزون، فلأن النغم لا يعذب إلا على السمر بحكم ذوقه
العراقي، روى لي صديق كريم هذين البيتين الشعبيين :

ول ول يا الأبييض كنك وغف صابون
وش محلا الأسمر وأبذني العيون

و(كنك : كأنك ، وغف : رغبة . وش محلا : ما أحلا . وأبذني : وبهذه) .

و بيتا الشعر :

واللائذين بدعوى الصبر مجبنة
والصبر ما انفك مرداة لحترب
مستعصمين بجبل منه موهون
ومستميت ومنجاة لمسكين
يذكرنا بيت أبي الطيب :

كل حلم أتى بغير اقتدار
حجة لاجيء إليها اللام
والدلفين دابة بحرية كبيرة وتأمل :

مزمار داود أقسى من نبوته
فحوى وأبلغ منها في التضامين

وهو تضمين جيد ، ولكن لا قيمة له إذا امتحنت الحقيقة العلمية وكان جمال الفن على حساب
العقيدة ، فهذا نوع من العلمانية . وقد قيل : إن أعذب الشعر أكذبه .
وأخال أن هذا المعنى طري :

هذي الخلائق أسفار مجسدة الملهمون عليها كالعناوين
ولا يعترض معترض بكثرة ما قيل من الشعر في ندرة الملهمين . فهذا معنى مطروق بلا ريب ،
ولكن الجديد تأليف المعنى من أسفار وعناوين وفي ملاحظة الوضوح في العنوان .

ولا تستغرب قوله خليصا فهي قاموسية آتية على القاعدة من تخلص وصيغة المبالغة من هذا الفعل
على وزن فاعيل ، أما خلوص فتأتي من خلص ، فخليص مبالغة في التخلص أي الرجل المتخلص .
والخلوص مبالغة في الشيء الخالص ، وفرق بين هذا وذاك لفظا ومعنى .

أقروه و يقروني : أتبعه و يتبعني وفي قوله :

حتى الضفادع في سفحك سارية عاطيتها فائنات حب مفتون
غازلتهن خليعات وإن لبست من الطحالب مرهوفساتين
وطنية صادقة متناهية ومفتاح البيت هكذا :

حتى الضفادع — وهن ساربات فائنات — عاطيتها حب مفتون .

من شعر علي الشرقي

أبو جعفر الشرقي شاعر نجفي، وأمه نجمة محمد الجواهري، وكان بيت والد الجواهري عبد[رب] الحسين منتدي يحضره جواد الشيبلي، وبقا المهندي، وجعفر الحلي، والجواهري، والشرقي.

وهكذا كانت بيوت الوجهاء في العراق يحضرها الرصافي والزهاوي، ويعمران المجالس بالنقائض والروائع، فيتلفها السماري والمقاهي والبيوت فالصحف، ثم يدوي صداها في صحف سوريا ومصر، فكانت العراق تربة خصبة لروائع الشعر والنثر حتى انتزعت في الأخير زعامة الشعر من مصر، وباهت بفضائلهم شهرة عالمية من أمثال: محمد الجواهري، وأحمد الصافي، وليعة، ونازك، وعاتكة، والسياب، والبياتي، والحبوبي، وحافظ جميل، وبلند الحيدري.

وكان للنجف نصيب الأسد، فكانت مساجدهم ومجالسهم منتديات تطرح بها الأراجيز والتخميسات والإجازات والمعارضات والمساجلات.

ولا تنس نبرة العراقي وذلاقتة ومن منا لا يرقصه إلقاء حسين بستانة رحمه الله أو مصطفى جمال الدين أو الجواهري أو الوائلي.

ولمؤلاء الشيعة بالنجف قوامة صالحة على الأدب بما ينشرونه من روائع، وبما يقيمونه من أسواق وجمعيات ومحافل.

ولم يحظ الشرقي بشهرة زملائه النجفيين مع أنه صاحب مدرسة هناك ومن شواذ الفواعل أن له عروسة ماتت ليلة الزفاف فأسرجت الشموع المعدة لزفافها في تشييعها إلى القبر وكان ذلك سنة ١٩٢١ فقال في ذلك قصيدة مطلعها:

شمعة العرس ما أجدت التأسي

إلا أنها متبلدة الإحساس ميتة الشعور تشي بعدم فداحة الخطب في نفسه.

وفي قصيدته (قفص الليل) و(أوهام) مثل هذه اللمحة:

نحن صدنا العنقاء في الزوراء

وبينا باريس في حضر موت

ومن حسناته الفنية قوله في قصيدة (طيور الخريف):

الليل في بغداد ظل سجسج

ركدت هواجسه وغن همومه

والورد قبله الصباح ففضه

غيران تقعده الصبا وتقيمه

إن الورود الكبيرة تهيأت لمعانقة الصباح وقد بقيت صغارها الغضة تهزها ريح الصبا هزا فترته غيلة الشرقي الخلوب بالغيرة، وكأنها تحاول النهوض لتقبل الصباح، ولنلاحظ أن غيران ترادفها غير وغيرى كما في المعاجم، ونمن همومه على لغة أكلوني البراغيث.

ولما شاهد من قوله تعالى: (وأسروا النجوى الذين ظلموا) [سورة الأنبياء/ ٣] وقوله صلى الله عليه وسلم: يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل والنهار.

وتأمل هذه المغازلة بين الأحقوانة والشقيقات، وهي من حسنات ريح الصبا:

ذابت بشعر الأحقوانة قبله

بغم الشقيق يرومها وترومه

ولا تستغرب قولنا: إن هذا الوصال من حسنات الصبا، فقد قال الزمخشري في كشافه: إن ريح الصبا هي التي تبلغ الأنباء للأنبياء.

وقال الواحدي: هي التي أرسلت ريح يوسف إلى يعقوب عليهما السلام.

وقال محمد الموسوي في رحلة الشتاء والصيف: وبذلك نجد العشاق يستخدمونها في حل السلام.

ولا يخلو شعر الشرقي من غضبة وطنية كقوله:

وسمت أرضنا السماء ولكن

وسم القوم أرضنا وسمانا

إن هذا الضباب بث ونفث

وزفير وحسرة من ثرائنا

وكأن الوسمي قد بخ نيرانا

لأوطاننا فعادت دخانا

ولا تقولوا السماء قد أمطرتنا

إنها قد بككت علينا حنانا

ومن حسناته أيضا قوله في أحدهم:

انظــــر إلى سبحتــــه

من شعر علي الشرقي

أبو جعفر الشرقي شاعر نجفي، وأمه نجمة محمد الجواهري، وكان بيت والد الجواهري عبد[رب] الحسين منتدى يحضره جواد الشبيبي، وباقر الهندي، وجعفر الحلي، والجواهري، والشرقي.

وهكذا كانت بيوت الوجهاء في العراق يحضرها الرصافي والزهاوي، ويعمران المجالس بالنقاش والروائع، فيتلفها السمار في المقاهي والبيوت فالصحف، ثم يدوي صداها في صحف سوريا ومصر، فكانت العراق تربة خصبة لروائع الشعر والنثر حتى انتزعت في الأخير زعامة الشعر من مصر، وباهت بفضائلهم شهرة عالمية من أمثال: محمد الجواهري، وأحمد الصافي، وليعة، ونازك، وعاتكة، والسياب، والبياتي، والحبوبي، وحافظ جيل، وبلند الحيدري.

وكان للنجف نصيب الأسد، فكانت مساجدهم ومجالسهم منتديات تطرح بها الأراجيز والتخميسات والإجازات والمعارضات والمساجلات.

ولا تنس نبرة العراقي وذلاقه ومن منا لا يرقصه إلقاء حسين بستانة رحمه الله أو مصطفى جمال الدين أو الجواهري أو الوائلي.

ولمؤلاء الشيعة بالنجف قوامة صالحة على الأدب بما ينشرونه من روائع، وبما يقيمونه من أسواق وجمعيات ومحافل.

ولم يحظ الشرقي بشهرة زملائه النجفيين مع أنه صاحب مدرسة هناك ومن شواذ القواعد أن له عروسة ماتت ليلة الزفاف فأسرجت الشموع المدة لزفافها في تشيعها إلى القبر وكان ذلك سنة ١٩٢١ فقال في ذلك قصيدة مطلعها:

شمعة العرس ما أجبت التآسي

إلا أنها متبلدة الإحساس ميتة الشعور تشي بعدم فداحة الخطب في نفسه.

وفي قصيدته (قصص الليل) و(أوهام) مثل هذه اللمحة:

نحن صدنا العنقساء في الزوراء

وبينا باريس في حضر موت

ومن حسناته الفنية قوله في قصيدة (طيور الخريف):

الليل في بغداد ظل سجع

ركدت هواجسه وغن همومه

والورد قبله الصباح ففضه

غيران تقعده الصبا وتقيمه

إن الورد الكبيرة تهيأت لمعانقة الصباح وقد بقيت صغارها الغضة تهزها ريح الصبا هذا فسرته غيلة الشرقي الخلوب بالغيرة، وكأنها تحاول النهوض لتقبل الصباح، ولتلاحظ أن غيران ترادفها غير وغيرى كما في المعاجم، وغن همومه على لغة أكلوني البراغيث.

ولما شاهد من قوله تعالى: (وأسروا النجوى الذين ظلموا) [سورة الأنبياء/ ٣] وقوله صلى الله عليه وسلم: يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل والنهار.

وتأمل هذه المغازلة بين الأقحوانة والشقيقات، وهي من حسنات ريح الصبا:

ذابت بشعر الأقحوانة قبله

بغم الشقيق يرومها وترومه

ولا تستغرب قولنا: إن هذا الوصال من حسنات الصبا، فقد قال الزغشري في كشافه: إن ريح الصبا هي التي تبلغ الأنباء للأنبياء.

وقال الواحدي: هي التي أرسلت ريح يوسف إلى يعقوب عليهما السلام.

وقال محمد الموسوي في رحلة الشتاء والصيف: وبذلك نجد العشاق يستخدمونها في حل السلام.

ولا يخلو شعر الشرقي من غضبة وطنية كقوله:

وسمت أرضنا السماء ولكن

وسم القوم أرضنا وسمانا

إن هذا الضباب بث ونفث

وزفير وحسرة من ثرائنا

وكأن الوسمي قد بخ نيرانا

لأوطاننا فعادت دخاننا

ولا تقولوا السماء قد أمطرتنا

إنها قد بككت علينا حنانا

ومن حسناته أيضا قوله في أحدهم:

انظروا إلى سبخته

تري الذي أقول لك
شيطانه كخطها
بين الثقوب قد سلك
يا ذرة من نفخنا
قد ارتقت إلى الفلك
ما اسودت السحرة إلا
لترينا عملك

واليك أخيراً رأي الشرقي في الشعر:

خذ الشعر من عفو القرحة إنه
إفاضات وحي لا اعتصار وتقطير

أنشودة الجمال لبودلير

قد يقتن السرور بالجمال ، ولكنه زينة رخيصة له (٣٨) بيد أن الشقاء والخفاء والهالة من أهم عناصره .

والخفاء فيه : أن يتساءل بودلير في أنشودة الجمال — بتعريب زينة الأدب الحديث وأريج الشاعر الدكتور إبراهيم ناجي ، برد الله مضجعه — : أجاها الجمال من أعماق السماء فتلك عظمتة وقدسيته ، أم انبعث من الهاوية فتلك مخاوفه بما فيها من شقاء وحرمان .

إذن لقد يجيء من حفرة سوداء وقد يهبط من النجوم ويهذين الوجهين كان في مقتلته الغروب والفجر معا ، فتري حظوظ العاشقين البائسة تتعلق بأذياله ، وهو على هوا غير ملتفت إلى ذل من يتعلق بأذياله يوزع المسرات والكوارث .

ولا عاطفة أحر من عاطفة بودلير إذ يمثل له صرعى الجمال ، فيبدو له أنه يمشي على رفات الأموات .

وإذا كان في قاموس بودلير أن الحب شمس حراء ففي معانيه أن الملهوف كعاشقة النور تحترق ولسان حالها يقول : بارك الله في اللهب !!

وحقي عليك أن تقرأ هذه الرائعة بتعريب الدكتور ناجي ، وتجيل طرفك أكثر من مرة ، وسيبدو لك في كل قراءة جديد ، وستري تحت خيوط الرمز الخفيفة شيئا يفسده الشرح ، قال شارل بودلير :

أيها الجمال : أجنحت من أعماق السماء أم صعدت من هاوية ، في مقتلتك جحيم و... ، يخلطان الخير بالإنثم خلطا مبهما ، ولهذا يكون فعلهما فعل السلاف في مقتلتك الغروب والفجر معا ، وإنك لتسكب العطر كمساء ممطر ، وشفثاك شراب سحري .

وفمك قنينة يجعلان الشجاع جباناً والطفل شجاعاً .

أجنحت من حفرة سوداء أم هبطت من النجوم .

إن القدر المحظوظ يتبع أذيالك ككلب ذليل .

(٣٨) أرهار الشر ص ٣١ .

تـرى الذي أقول لك
شيطانـه كخـيـطـها
بين الثقبـوب قد سلك
يسا ذرة من نفخنا
قد ارتقت إلى الفلك
ما اسودت السحابة إلا
لترينا عملك

واليك أخيراً رأي الشرقي في الشعر:

خذ الشعر من عفو القرحة إنه
إفاضات وحي لا اعتصار وتقطير

أنشودة الجمال لبودلير

قد يقترن السرور بالجمال ، ولكنه زينة رخيصة له (٣٨) بيد أن الشقاء والحفاء والهالة من أهم عناصره .

والحفاء فيه : أن يتساءل بودلير في أنشودة الجمال - بتعريب زينة الأدب الحديث وأريج الشاعر الدكتور إبراهيم ناجي ، برد الله مضجعه - : أجاها الجمال من أعماق السماء فتلك عظمتها وقديسته ، أم انبعث من الهاوية فتلك مخاوفه بما فيها من شقاء وحرمان .

إذن لقد يجيء من حفرة سوداء وقد يهبط من النجوم ويهذين الوجهين كان في مقتلته الغروب والفجر معا ، فتري حظوظ العاشقين البائسة تتعلق بأذياله ، وهو على هواه غير ملتفت إلى ذل من يتعلق بأذياله يوزع المسرات والكوارث .

ولا عاطفة أحر من عاطفة بودلير إذ يمثل له صرعى الجمال ، فيبدو له أنه يمشي على رفات الأموات .

وإذا كان في قاموس بودلير أن الحب شمس حمراء ففي معانيه أن الملهوف كعاشقة النور تحترق ولسان حالها يقول : بارك الله في اللهب !!

وحقي عليك أن تقرأ هذه الرائعة بتعريب الدكتور ناجي ، وتحيل طرفك أكثر من مرة ، وسيبدو لك في كل قراءة جديد ، وسترى تحت خيوط الرمز الخفيفة شيئا يفسده الشرح ، قال شارل بودلير :

أيها الجمال : أجنحت من أعماق السماء أم صعدت من هاوية ، في مقتلتك جحيم و.... ، يخلطان الخير بالإثم خلطا مبهما ، ولهذا يكون فعلهما فعل السلاف في مقتلتك الغروب والفجر معا ، وإنك لتسكب العطر كمساء ممطر ، وشفثاك شراب سحري .

وفمك قنينة يجعلان الشجاع جباناً والطفل شجاعاً .

أجنحت من حفرة سوداء أم هبطت من النجوم .

إن القدر المحظوظ يتبع أذيالك ككلب ذليل .

(٣٨) أزهار الشر ص ٣١ .

وأنت تبذر على هواك المسرات والكوارث .
أنت تحكم كل شيء ولست مسؤولاً عن شيء .
وأنت أيها الجمال تظاً الموتى ساخراً منهم .

والرهب ليس أقل جواهره فتنة .
والقتل بين حلاك الثمينة يرقص على صدرك المتكبر بشغف .
تطير الفراشة المفتونة نحوك كما تطير نحو الشمعة .

فتحترق وهي تقول : بارك الله في اللهب .. وأما العاشق فهو إذ يلهث على صدر جميلته فهو إنما يشبه ميتاً يشاغب قبره .

وماذا بهم أيها الجمال العملاق المخيف الساذج ؟!

ماذا بهم مادامت عينك وقدمك وابتنامتك ؟!
مادمت أيتها الحورية ذات العينين الناعمين كالخمل تجعلين العالم أقل مشقة والأيام أخف عبأ !

يا لحنى ، يا عطري ، يا مليكتي الوحيدة . اهـ .
وإنك إن تعرف علاقة القبر بالجمال فإنما تكشف عن معنى جديد في قاموس الرمزيين وبودلير زعيمهم .

أما تشبيه عطر الجمال بالمساء المطر فتلمسه إذا نعمت بأمنية ترفض فيها دموع السماء لتعلم أي متضوع مع ذائب الطل وصمت الأفق .

إبراهيم ناجي والحب العائر

مقطع من ملحمة الأطلال للدكتور الشاعر إبراهيم ناجي رحمه الله شاهد لأعذب نغمة ، ومثال لإخلاص الدكتور لفنّه ، وأ نموذج لحبه العائر الذي كان فيه إماماً وفيه آمال محبين كالحَيال ، ومتعة حب فيها كل البراءة : ضحك طفولة ، ومسابقة للظل ، وتعانق في مقمر تشقه فرحة ثوب ، ولا غرو فالوثبة ظاهرة مرج وخفة ونشاط ، فكل شيء يشب في ذلك الطريق المقمر المتضوع بنفحات النسيب .
ولقد أوحى إليّ ذلك المقطع في وثبة من وثبات الفرحة أن أقتضب حديثاً عن سكرة ناجي في حبه العائر .

كان عالماً ، وكان فناناً ، كان طيباً بالتكسب ، وكان فناناً ملهماً بالطبع .

قال : شاء الله أن أكون طيباً ، وليس بالطب من حرج ، وإنما الخرج أن تكون طبيعة الإنسان أن ينصت إلى أنات الروح فيأخذه القدر حيث ينصت إلى أنات الجسد .

وإبراهيم ناجي متعمق في دراسة علم النفس ، وله في ذلك أبحاث ، ولهذا رأى عبد السميع المصري : أن ناجياً ما تعمق في دراسة علم النفس إلا باحثاً وراء طريق يريجه من حيرته بين علمه الاكتسابي وفنّه الإلهامي .

وهذا يرفضه أبو عبد الرحمن وإن كان عبد السميع رأى إبراهيم وحادثه وعلم عنه الكثير ، فما عرفت ولا عرف غيري قط : أن العلم والفن داعية حيرة وانفصام في خوالج النفس ، وإنما وجد علماء أخلصوا لفنهم وآخرون ثقلت أرواحهم فأخلصوا لعلمهم .

وبالحب العائر أعنون لمذهب إبراهيم ناجي في الحب اليائس الحزين الذي يصور في شعره نفساً مضطربة قلقة ، وعاشقاً يخفق دائماً في حبه ، ولا أشتراط أن يكون ناجي هو ذلك العاشق المخفق اليائس لأن لي مذهباً لا يهمني أن ينشق عن إجماع النقاد ، وهو أن الشعر العاطفي ما أثار عواطف الآخرين وتحكم في اختيارهم ، فحرك شجونهم واستثار كوامنهم سواء أصحت تجربة الشاعر أم كانت زائفة ؟

وما خلد كثير من شعر المناسبات والمديح إلا لأنه لامس عواطف الآخرين ، وهو رأي لا أعجز عن تعزيزه في أي مكان وآن .

وأنت تبذر على هواك المرات والكوارث .
أنت تحكم كل شيء ولست مسؤولاً عن شيء .
وأنت أيها الجمال تظأ الموتى ساخرا منهم .

والرهب ليس أقل جواهرهك فتنة .
والقتل بين حلاك الثمينة برقص على صدرك المتكبر بشغف .
تطير الفراشة المفتونة نحوك كما تطير نحو الشمعة .

فتحترق وهي تقول : بارك الله في اللهب .. وأما العاشق فهو إذ يلهث على صدر جميلته فهو إنما يشبه ميتا يشاغب قبره .

وماذا بهم أيها الجمال العملاق المخيف الساذج ؟!

ماذا بهم مادامت عينك وقدمك وابتنامتك ؟!
مادمت أيتها الحورية ذات العينين الناعمين كالخمل تجعلين العالم أقل مشقة والأيام أخف عبأ !

يا لحنى ، يا عطري ، يا مليكتي الوحيدة . اهـ .
وانك إن تعرف علاقة القبر بالجمال فإنما تكشف عن معنى جديد في قاموس الرمزيين و بودلير زعيمهم .

أما تشبيه عطر الجمال بالمساء المطر فتلمسه إذا نعمت بأمنية ترفض فيها دموع السماء لتعلم أي متضوع مع ذائب الظل وصمت الأفق .

إبراهيم ناجي والحب العائر

مقطع من ملحمة الأطلال للدكتور الشاعر إبراهيم ناجي رحمه الله شاهد لأعذب نغمة ، ومثال لإخلاص الدكتور لفنّه ، وأ نموذج لحبه العائر الذي كان فيه إماما وفيه آمال محبين كالخبال ، ومتعة حب فيها كل البراءة : ضحك طفولة ، ومسابقة للظل ، وتعانق في مقمر تشقه فرحة تشب ، ولا غرو فالوثة ظاهرة مرح وخفة ونشاط ، فكل شيء يشب في ذلك الطريق المقمر المتضوع بنفحات النسيم .
ولقد أوحى إليّ ذلك المقطع في وثبة من وثبات الفرحة أن أقتضب حديثا عن سكرة ناجي في حبه العائر .

كان عالما ، وكان فنانا ، كان طبيبا بالتكسب ، وكان فنانا ملهما بالطبع .

قال : شاء الله أن أكون طبيبا ، وليس بالطب من حرج ، وإنما الحرج أن تكون طبيعة الإنسان أن ينصت إلى أنات الروح فيأخذها القدر حيث ينصت إلى أنات الجسد .

وإبراهيم ناجي متعمق في دراسة علم النفس ، وله في ذلك أبحاث ، ولهذا رأى عبدالسميع المصري : أن ناجيا ما تعمق في دراسة علم النفس إلا باحثا وراء طريق يريجه من حيرته بين علمه الاكتسابي وفنه الإلهامي .

وهذا يرفضه أبو عبدالرحمن وإن كان عبدالسميع رأى إبراهيم وحادثه وعلم عنه الكثير ، فما عرفت ولا عرف غيري قط : أن العلم والفن داعية حيرة وانفصام في خوالج النفس ، وإنما وجد علماء أخلصوا لفنهم وآخرون ثقلت أرواحهم فأخلصوا لعلمهم .

و بالحب العائر أعنون لمذهب إبراهيم ناجي في الحب اليائس الحزين الذي يصور في شعره نفسا مضطربة قلقة ، وعاشقا يخفق دائما في حبه ، ولا أشرط أن يكون ناجي هو ذلك العاشق المخفق البائس لأن لي مذهبا لا يهمني أن ينشق عن إجماع النقاد ، وهو أن الشعر العاطفي ما أثار عواطف الآخرين وتحكم في اختيارهم ، فحرك شجونهم واستثار كوامنهم سواء أصحت تجربة الشاعر أم كانت زائفة ؟

وما خلد كثير من شعر المناسبات والمديح إلا لأنه لامس عواطف الآخرين ، وهو رأي لا أعجز عن تعزيزه في أي مكان وآن .

وأعلل هذه النزعة عند ناجي بأمرين :

أولهما : أن ناجيا عضوا في جماعة (أبولو) التي كان من مناحيها التعني بالحرمان ، ولقد كان ناجي كما يقول أكثر الدارسين أشد تأثيرا في السباب من المؤسس الدكتور أحمد زكي أبوشادي ، وكان قبل هذا وتيق الصلة بالمدرسة الفرنسية التي تقدس (إخفاق الحب) وتعني بد (الحب اليائس) .

وثانيهما : أنه عاش في بيئة ضاحكة مشرقة تردهر فيها الموسيقى وتمتد حياة الليل على طول المقاهي زاخرة بأسباب رخية سخية بين فن ورقة ووجوه شاعرية .. هكذا قال صديقه صالح جودت وفي ظن أبي عبد الرحمن : أن تيسر النظرة وتسر ما وراء النظرة هو ينبوع الإلهام بالحب اليائس الحزين .

فلعل الدكتور الشاعر عانى شيئا من ذلك في هذا المجتمع الرخي السخي .

وإن صح أنه لم يعان ذلك فمما لا شك فيه أنه في هذا المضمار قوي التأثير كما ترى في ملحمة الأطلال ، وفي الأطلال ، والسراب ، ورسائل محترقة ، والطائر الجريح ، وصخرة الملتقى ، وغيرها .

وما يضير إبراهيم أنه لا يستطيع أن يتجاوز الرياض المألوفة ولا أن يرتفع في الجو ارتفاعا بعيد المدى — كما يقول الدكتور طه حسين — فما يحق لنا أن نظيره عن روضته بأريجها وفنوها ، فما فوق مداه إلا لقح الهجير والسموم والجفاف والخفوف .

ومن مفارقات الله الدقيقة أن للغربان أجواء تخلق فيها غير الأجواء التي ترتق فيها الحمامات ، وغير الأفانين التي تشدو عليها البلابل ، وفي أجواء السموم والخفوف تنفق الغربان وعلى الرياض ترتق الحمامات مسبحة والبلابل شادية ، وما خلق إبراهيم ناجي إلا ليسج و يشدو على أغصانه الرطبة اللدنة الهينة القصيرة .

والحب العائر اليائس القلق الحزين ظاهرة لمحتها في كثير من أشعار ناجي ، ومنها قصيدته (صخرة الملتقى) :

سألتك يا صخرة الملتقى	متى يجمع الدهر ما فرقا
فيا صخرة جمعت مهجتين	أفاء إلى حسنهما الملتقى
إذا الدهر لج بأقداره	أجدا على ظهرها الموثقا
قرأنا عليك كتاب الحياة	وفض الهوى سرها المغلقا
نرى الشمس ذائبة في العباب	وننتظر البدر في المرتقى

وفي قصيدة (الطائر الجريح) يقول عن ليلاه (زارا) :

رأت وراء الصدر طيرا قلقا مضطربا

في قفص يحلم بالأفق (م)
إنني امرؤ عشت زماني (م)
وظامنا مهما تنح
وجائعنا لا زاد في
فراشة حائمة
تعرضت فاحترقت
تناثرت وبعثرت
أمشي بمصباحي وحيدا (م)
أمشي به وزيتيه

و يقول في قصيدته (الانتظار) :

لعينيك احتملنا ما احتملنا
وهان إذا أعطفت ولو خيالا
تعال فلم يعد في الحبي سار
وران على نوافذها ظلام
ومنظر بابصاري وسمعي
وهل كان الهوى إلا انتظارا

وناجي في حبه اليائس بين أمل ضائع وماض حزين :

أمل ضائع ولب مشرد
قاسمتني الورقاء أحزان قلبي
ثم ولت والقلب كالوتر السامي (م)
ما بقائي أرى اطراد فنائي

ومن الحب العائر قوله :

يا غراما كان مني في دمي
ما قضينا ساعة في عرسه
ما انتزاعي دمة من عينه
ليت شعري أين منه مهر بي

فيلقى القضا
حائرا معذبا
موارد أن أشربا
دنياي يشفي السفا
على الجمال والصبا
أغنية على الربي
رمادها ربح الصبا
في الرياح متعبا
كاد به أن ينضبا

وبالحرمان والذل ارتضينا
وأين خيالك ... أيننا ؟
وهومت المنازل بعد وهن
وقد كانت تطل كألف عين
كما انتظرتك أيامي جميعا
شتائي فيه ينتظر الربيعا

بين حب طغى وجرح تمرد
وشجاء وغردت حين غرد
يتيم الدموع واللحن مفرد
وانتهائي في صورة تجدد

قدراه كالسوت أو في طعمه
وقضينا العمر في مأتمه
واغتصابي بسمة من فمه
أين يمضي هارب من دمه ؟

ولكن الروعة والسبق الفني في قصيدة (رسائل محترقة) يحكي فيها قصة يأسه في ليلة مظلمة شاتية يرى فيها رزمة من رسائل ليلاه استحال لونها إلى زرقة رمادية ، فحلف لا ذاقته عينه شهية منامها حتى يحرقها لينساها وينسى شبابه وقد حكى شيخنا ابن حزم أحاديث من السلوك هذا

وأعلل هذه النزعة عند ناجي بأمرين :

أولهما : أن ناجيا عضوا في جماعة (أبولو) التي كان من مناحيها التغني بالحرمان ، ولقد كان ناجي كما يقول أكثر الدارسين أشد تأثيرا في السباب من المؤسس الدكتور أحمد زكي أبوشادي ، وكان قبل هذا وثيق الصلة بالمدرسة الفرنسية التي تقدس (إخفاق الحب) وتغني بد (الحب اليائس) .

وثانيهما : أنه عاش في بيئة ضاحكة مشرقة تزدهر فيها الموسيقى وتمتد حياة الليل على طول المقاهي زاخرة بأسباب رخية سخية بين فن ورقة ووجوه شاعرية .. هكذا قال صديقه صالح جودت وفي ظن أبي عبد الرحمن : أن تيسر النظرة وتعسر ما وراء النظرة هو ينبوع الإلهام بالحلب اليائس الحزين .

فلعل الدكتور الشاعر عانى شيئا من ذلك في هذا المجتمع الرخي السخي .

وإن صح أنه لم يعان ذلك فمما لا شك فيه أنه في هذا المضمار قوي التأثير كما ترى في ملحمة الأطلال ، وفي الأطلال ، والسراب ، ورسائل محترقة ، والطائر الجريح ، وصخرة الملتقى ، وغيرها . وما يضير إبراهيم أنه لا يستطيع أن يتجاوز الرياض المألوفة ولا أن يرتفع في الجو ارتفاعا بعيد المدى — كما يقول الدكتور طه حسين — فما يحق لنا أن نظيره عن روضته بأريجها وفنوها ، فما فوق مداه إلا لقع الهجير والسموم والجفاف والخفوف .

ومن مفارقات الله الدقيقة أن للغربان أجواء تخلق فيها غير الأجواء التي ترتق فيها الحمامم ، وغير الأفانين التي تشدو عليها البلابل ، وفي أجواء السموم والخفوف تنعق الغربان وعلى الرياض ترتق الحمامم مسبحة والبلابل شادية ، وما خلق إبراهيم ناجي إلا ليسج و يشدو على أغصانه الرطبة اللدنة الهيئة القصيرة .

والحب العائر اليائس القلق الحزين ظاهرة لمحتها في كثير من أشعار ناجي ، ومنها قصيدته (صخرة الملتقى) :

سألتك يا صخرة الملتقى	متى يجمع الدهر ما فرقا
فيا صخرة جمعت مهجتين	أفاء إلى حسنهما الملتقى
إذا الدهر لج بأقداره	أجدا على ظهرها الموثقا
قرأنا عليك كتاب الحياة	وفض الهوى سرها المغلقا
نرى الشمس ذائبة في العباب	وننتظر البدر في المرتقى

وفي قصيدة (الطائر الجريح) يقول عن ليلاه (زارا) :

رأت وراء الصدر طيرا قلقا مضطربا

في قفص يحلم بالأفق (م)
إنني امرؤ عشت زمانيا (م)
وظامنا مهما تنح
وجائعا لا زاد في
فراشة حائمة
تعرضت فاحترقت
تناثرت وبعثرت
أمشي بمصباحي وحيدا (م)
أمشي به وزيتيه

و يقول في قصيدته (الانتظار) :

لعينيك احتملنا ما احتملنا
وهان إذا أعطفت ولو خيالا
تعال فلم يعد في الحي سار
وران على نوافذها ظلام
ومنظر بابصاري وسمعي
وهل كان الهوى إلا انتظارا

وناجي في حبه اليائس بين أمل ضائع وماض حزين :

أمل ضائع ولب مشرد
قاسمتني الوراق أحزان قلبي
ثم ولت والقلب كالوتر السامي (م)
ما بقائي أرى اطراد فنائي

ومن الحب العائر قوله :

يا غراما كان مني في دمي
ما قضينا ساعة في عرسه
ما انتزاعي دمة من عينه
ليت شعري أين منه مهر بي

فيلقى القضا
حائرا معذبا
موارد أن أشربا
دنياي يشفي السعيا
على الجمال والصبا
أغنية على الربى
رمادها ربح الصبا
في الرياح متعبا
كاد به أن ينضبا

وبالحرمان والذل ارتضينا
وأين خيالك ... أيننا ؟
وهومت المنازل بعد وهن
وقد كانت تطل كألف عين
كما انتظرتك أيامي جميعا
شتائي فيه ينتظر الربيعا

بين حب طغى وجرح تمرد
وشجاء وغردت حين غرد
يتيم الدموع واللحن مفرد
وانتهائي في صورة تتجدد

قدرا كالسوت أو في طعمه
وقضينا العمر في مأتمه
واغتصابي بسة من فمه
أين يمضي هارب من دمه ؟

ولكن الروعة والسبق الفني في قصيدة (رسائل محترقة) يحكي فيها قصة يأسه في ليلة مظلمة شاتية يرى فيها رزمة من رسائل ليلاه استحال لونها إلى زرقة رمادية ، فحلف لا ذاقته عينه شهية منامها حتى يحرقها لينساها وينسى شبابه وقد حكى شيخنا ابن حزم أحاديث من السلوك هذا

اللون . أحرقها ناجي وهو يقول :

أحرقها ورميت قلبي في صميم ضرامها
وبكى الرماد الآدمي على رماد غرامها
وما كان ناجي رماداً آدمياً إلا لشيخوخته وهرمه، وما كان غرامها رماداً إلا لأنها تصرمت
جذوته في قلبه سلوا بعد يأس .

وقد قال النقاد الممتاز إبراهيم العريض : (فالضباية الذاتية إن هي إلا مقدمة الموت
البطيء) .. وإليك القصة بلسان الدكتور إبراهيم ناجي :

ذوت الصباية وانطوت	وفرغت من آلامها
لكنني ألقى المنايا (م)	من بقايا جامها
عادت لقلبي الذكريات (م)	بجدها وزحامها
في ليلة نكراء أرقني (م)	طويل ظلامها
نامت رسائل حبها	كالطفل في أحلامها
زرقاء صيرها البلى	كحابة بغمامها
فحلفت لا رقدت ولا	ذاقت شهى منامها
أشعلت فيها النار ترعى (م)	في عزيز حطامها
تفتال قصة حينا	من بدئها لختامها
أحرقها ورميت قلبي (م)	في صميم ضرامها
وبكى الرماد الآدمي	على رماد غرامها

عودة ناجي

العودة من أحلى قصائد الدكتور إبراهيم ناجي وأجلها، بيد أنها خروج على عروض الخليل قد
تسميه تجديداً، ولكنني أسميه كسلا وتثاقلاً عن العزمة استمد من التجديد حجته الواهية، والأذن
الموسيقية تأباه وترفضه .

أما لو لحنت للفناء فقد تكون لها ذئنة خاصة تريخ من رتبة الوزن الواحد ولكنها تخالف المنهج
العربي الذي استنبطه الخليل لأنها تحدث تناقراً وتباعداً في التناغم أسوأ من الرتبة، وقد حرص
العرب على الوزن الواحد في القصيدة، واستعانوا على الرتبة بمباح الزحاف .

ولم يضق منهجهم عن تنوع القافية، ولا ريب أن تنوعها يعين على الرتبة .

أما الخلط بين البحور في قصيدة واحدة كما في مواكب جبران أوبين أنواع الأعرىض والأضرب
فأمريهزب منه الذوق العربي .

ومخالفات الدكتور ناجي ثم أن قصيدته من تام الرمل، وقد استعمل العروض تامة في البيت
الأول إلى البيت الحادي عشر، وفي البيت السابع عشر والثاني عشر، وفي الحادي والعشرين والثاني
والعشرين، وفي الخامس والعشرين والسادس والعشرين، والمعروف أن عروض الرمل في التام
واحدة وهي العروض المحذوفة فتصير (فاعلاتن) فاعلن، والحذف علة نقص جارية مجرى الزحاف
ولكنها لازمة في الرمل بالذات، فلا يجوز استعمال تام الرمل إلا محذوف العروض لا يستثنى سوى
التصريح في البيت الأول، وقد سبق الدكتور إلى هذه البدعة أبو الطيب المتنبي في قوله :

إنما بسدر بن عمار سحاب هطل فيه نواب وعقاب

قال الثعالبي : عيب عليه لأنه أخرج الرمل على (فاعلاتن) وأجرى جميع القصيدة على ذلك في
الآيات غير المصرفة، وإنما جاء الشعر على (فاعلن) وإن كان أصله في الدائرة (فاعلاتن) (٣٩) .

ومن تلك المخالفات أن القصر علة نقص واجبة، ولم يلاحظ الدكتور وجوبها فأجراها مجرى
الزحاف، ومنها أن لعروض الرمل في التام أضرباً مختلفة وقد جمعها في هذه القصيدة، فكان يتخذ

اللون. أحرقتها ناجي وهو يقول:

أحرقتها ورميت قلبي في صميم ضرامها
وبكى الرماد الآدمي على رماد غرامها
وما كان ناجي رماداً آدمياً إلا لشيخوخته وهرمه، وما كان غرامها رماداً إلا لأنها نصرفت
جذوته في قلبه سلوا بعد يأس.

وقد قال النقاد الممتاز إبراهيم العريض: (فالشباية الذاتية إن هي إلا مقدمة الموت
البطيء).. واليك القصة بلسان الدكتور إبراهيم ناجي:

ذوت الصباية وانطوت	وفرغت من آلامها
لكنني ألقى المنايا (م)	من بقايا جامها
عادت لقلبي الذكريات (م)	بجدها وزحامها
في ليلة نكراء أرقني (م)	طويل ظلامها
نامت رسائل حبها	كالطفل في أحلامها
زرقاء صيرها البلى	كسحابة بغمامها
فحلفت لا رقدت ولا	ذاقت شهى منامها
أشعلت فيها النار ترى (م)	في عزيز حطامها
تفتال قصة حبنا	من بدئها لختامها
أحرقتها ورميت قلبي (م)	في صميم ضرامها
وبكى الرماد الآدمي	على رماد غرامها

عودة ناجي

العودة من أحلى قصائد الدكتور إبراهيم ناجي وأجملها، بيد أنها خروج على عروض الخليل قد
تسميه تجديدًا، ولكنني أسميه كسلا وثاقلا عن العزلة استمد من التجديد حجته الواهية، والأذن
الموسيقية تأباه وترفضه.

أما لو لحنت للغناء فقد تكون لها دندنة خاصة تريح من رتابة الوزن الواحد ولكنها تخالف المنهج
العربي الذي استنبطه الخليل لأنها تحدث تناقرا وتباعدا في التناغم أسوأ من الرتابة، وقد حرص
العرب على الوزن الواحد في القصيدة، واستعانوا على الرتابة بمباح الزحاف.

ولم يضق منهجهم عن تنوع القافية، ولا ريب أن تنوعها يعين على الرتابة.

أما الخلط بين البحور في قصيدة واحدة كما في مواكب جبران أوبين أنواع الأعرىض والأضرب
فأمر يهرب منه الذوق العربي.

ومخالفات الدكتور ناجي ثم أن قصيدته من تام الرمل، وقد استعمل العروض تامة في البيت
الأول إلى البيت الحادي عشر، وفي البيت السابع عشر والثاني عشر، وفي الحادي والعشرين والثاني
والعشرين، وفي الخامس والعشرين والسادس والعشرين، والمعروف أن عروض الرمل في التام
واحدة وهي العروض المحذوفة فتصير (فاعلاتن) فاعلن، والحذف علة نقص جارية مجرى الزحاف
ولكنها لازمة في الرمل بالذات، فلا يجوز استعمال تام الرمل إلا محذوف العروض لا يستثنى سوى
التصريح في البيت الأول، وقد سبق الدكتور إلى هذه البدعة أبو الطيب المتنبي في قوله:

إنما بدر بن عمار سحاب هطل فيه تسواب وعقاب

قال الثعالبي: عيب عليه لأنه أخرج الرمل على (فاعلاتن) وأجرى جميع القصيدة على ذلك في
الآبيات غير المصرفة، وإنما جاء الشعر على (فاعلن) وإن كان أصله في الدائرة (فاعلاتن) (٣٩).

ومن تلك المخالفات أن القصيدة نقص واجبة، ولم يلاحظ الدكتور وجوبها فأجراها مجرى
الزحاف، ومنها أن لعروض الرمل في التام أضربا مختلفة وقد جمعها في هذه القصيدة، فكان يتخذ

لكل قافية ضربا ، وفي هذا فجاجة ، وثمة مؤاخذه في قوله :

أيها الوكر إذا طار الأليف لا يرى الآخر معنى للهناء
و يرى الأيام صفرا كالخريف نائحات كرياح الصحراء

فلإقامة الوزن تضطر إلى تحريك الحاء في الصحراء ليصير الضرب على وزن (فعلات) فيجتمع خين وقصر ، والضرورة قبيحة جدا .

وثمة مؤاخذه في تعدية (طاف) مباشرة حيث قال (هذه الكعبة كنا طائفيها) والصواب لغة الطائفين بها ، لأن طاف لا تتعدى مباشرة وقد تأكدت من هذا بتتبع الاستعمال في المعجمات .

جو القصيدة :

هي بكاء دار الحبيب ، وبكاء الديار ليس غريبا في موضوعات شعرنا العربي ، فقد ألف مجد الدولة الأمير أسامة بن منقذ كتابا ضخما في المنازل والديار شحنه بالقصائد العربية الواردة في هذا الغرض ، بيد أن قصيدة ناجي تتميز بأنها تعبير نفسي بالصور عن طريق الإيحاء الرمزي والتصوير البياني ، وتلك حسنة جديدة في الشعر الحديث وإن كانت لها أصول غير مكتملة في أدبنا القديم^(٤٠) .

وقصة القصيدة :

أن ناجيا عاد إلى دار ملهمته فوجدها قد تغيرت حالتها فناجاها بهذا الكثر النفسي ، ويؤكد محقق الديوان أن هذه الدار ذكرى واقعية صحيحة ، ودار ملهمته معروفة بشارع قصر العيني في القاهرة .

استفتحها في المقطوعة الأولى بمعنى وثني مألوف بين الرومانتيكيين في الغرب ، وأصل هذا المعنى الوثني أن الرومانتيكيين يرون في الحب قداسة وأنه إيحاء سماوي .

قال أبو عبد الرحمن : هذا المعنى ذكرني بكلمة للدكاترة زكي مبارك يقول فيها (ونحن والله أرف أكبادا من أن نرمي عشاق الجمال القاهر بالفسق والفجور ، فهم قوم مساكين منحهم الله عيونا ننظر وقلوبا نشعر وأكباداً تتوجع وأحشاء تنفثت وقال لهم كونوا شعراء فكانوا ، وهو سبحانه يقول للشيء كن فيكون ، فكيف بالإنسان الذي تغنيه الإشارة وتكفيه اللحمة ، إنه يفهم جيد الفهم أن الجمال خلق ليعشق فليس بعيداً أن يسرف بالبناء للمجهول — فيعبد الجمال من دون الله)^(٤١) .

(٤٠) في من الشعر لمدور ص ٤٣ عايد هذه لأصول .

(٤١) ذكريات باريس ١٩ .

قال أبو عبد الرحمن : لو كان هذا مجال جدل لقلنا : ثمة أمران أحدهما ليس بيد الإنسان وهو جذوة الحب المتأججة .

يقول شيخنا أبو محمد بن حزم برد الله مضجعه :

متى جاء تحريم الهوى عن محمد وهل منعه في محكم الذكر ثابت
إذا لم أوقع محرماً أتقي به مجيء يوم البعث والوجه باهت
فلست أبالي في الهوى قول لائم سواء لعمري جاهر أو غاف
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت

وثانيهما عفة وتقوى وتوق لأسباب الحب ، وقد قال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : لك الأول وليست لك الثانية .

وإذن نقول لهؤلاء اللاعبين : ليس بيدكم ألا تحبوا ولكن بيدكم أن تعفوا وتتقوا ، والمهم في كلام الدكتور قوله (فليس بعيداً أن يسرف فيعبد الجمال من دون الله) فنرى الإسراف في الحب أصل هذا المعنى الوثني ، وهذا صحيح فمن معاني الألوهية في ديننا الخفيف أن نحب الله ، ونحب ما يحبه الله ، ونحب في الله والله ونتخلص من كل الأعراض لنخلص لحب الله ، وقد كان لحب الله معنى مجسم في فلسفتنا الإسلامية ولا أعني بهذا المعنى انحراف ابن عربي وأضرابه ، وإنما أعني به فلسفة ابن قيم الجوزية وغيره من علماء السلف لمعنى حب الله والتفاني فيه وأنه يعني العبادة الخالصة . فمن أحب الله انقاد له ، وإذن فهذا المعنى الوثني في شعر ناجي سريع الفهم .

وفي المقطوعة الثانية يفسر معنى الغربة التي أشار إليها في المقطوعة الأولى لأن هذا الطفل الصامت لم ير في ناجي أكثر من شيء جديد طارىء ككل ما طرأ عليه من تعاور الدهر ، ولم يدرك له فيه أحلاماً وحياً فاشلاً لا يضحك له النور من بعيد في زمان مضى وانقضى ولم تشب صورته ، وفي المقطوعة الثالثة تبدأ عملية الإرسال النفسي معبرا بهذه الصورة :

رغف القلب بجني كالذبيح وأنا أهتف يا قلب اتشد
فيجيب الدمع والماضي الجريح لم عدنا ؟ ليت أنا لم نعد
لم عدنا أولم نطو الغرام وفرغنا من حنين وألم
ورضينا بسكون وسلام وانتهينا لفرغ كالعدم

قال أبو عبد الرحمن : لابد من الحنين والألم وإن بعدت الذكريات وما كان الرضا فراغاً كالعدم إلا تسليماً للأمر الواقع ، ومن هذا شأنه فعينه لا تطرف وإن سلا ، فأدنى ذكرى توجب الأحلام الياسة ، يقول الدكتور :

أيها الوكر إذا طار الأليف لا يرى الآخر معنى للهناء
و يرى الأيام صفرا كالخريف نائحات كرياح الصحراء

لكل قافية ضربا ، وفي هذا فجاجة ، وثمة مؤاخذه في قوله :

أيها الوكر إذا طار الأليف لا يرى الآخر معنى للهناء
و يرى الأيام صفرا كالخريف نائحات كرياح الصحراء
فلإقامة الوزن تضطر إلى تحريك الحاء في الصحراء ليصير الضرب على وزن (فعلات) فيجتمع
خبين وقصر ، والضرورة قبيحة جدا .

وثمة مؤاخذه في تعدية (طاف) مباشرة حيث قال (هذه الكعبة كنا طائفوها) والصواب لغة
الطائفين بها ، لأن طاف لا تتعدى مباشرة وقد تأكدت من هذا بتتبع الاستعمال في المعجمات .

جو القصيدة :

هي بكاء دار الحبيب ، وبكاء الديار ليس غريبا في موضوعات شعرنا العربي ، فقد ألف مجد
الدولة الأمير أسامة بن منقذ كتابا ضخما في المنازل والديار شحنه بالقصائد العربية الواردة في هذا
الغرض ، بيد أن قصيدة ناجي تتميز بأنها تعبير نفسي بالصورة عن طريق الإيحاء الرمزي والتصوير
البياني ، وتلك حسنة جديدة في الشعر الحديث وإن كانت لها أصول غير مكتملة في أدبنا
القديم (١٠) .

وقصة القصيدة :

أن ناجيا عاد إلى دار ملهمته فوجدها قد تغيرت حالتها فناجاها بهذا الكثر النفسي ، ويؤكد
محقق الديوان أن هذه الدار ذكرى واقعية صحيحة ، ودار ملهمته معروفة بشارع قصر العيني في
القاهرة .

استفتحها في المقطوعة الأولى بمعنى وثني مألوف بين الرومانتيكيين في الغرب ، وأصل هذا
المعنى الوثني أن الرومانتيكيين يرون في الحب قداسة وأنه إيحاء سماوي .

قال أبو عبد الرحمن : هذا المعنى ذكرني بكلمة للدكاترة زكي مبارك يقول فيها (ونحن والله أرف
أكبادا من أن نرمي عشاق الجمال القاهر بالفسق والفجور ، فهم قوم مساكين منحهم الله عيونا ننظر
وقلوبنا تشعر وأكباداً تتوجع وأحشاء تنفست وقال لهم كونوا شعراء فكانوا ، وهو سبحانه يقول للنبي
كن فيكون ، فكيف بالإنسان الذي تغنيه الإشارة وتكفيه اللحمة ، إنه يفهم جيد الفهم أن الجمال
خلق ليعشق فليس بعيداً أن يسرف بالبناء للمجهول — فيعبد الجمال من دون الله) (١١) .

(١٠) في من الشعر لمدور ص ٤٣ عايد هذه لأصول .

(١١) ذكريات باريس ١٩ .

قال أبو عبد الرحمن : لو كان هذا مجال جدل لقلنا : ثمة أمران أحدهما ليس بيد الإنسان وهو
جذوة الحب المتأججة .

يقول شيخنا أبو محمد بن حزم برد الله مضجعه :

متى جاء تحريم الهوى عن محمد وهل منعه في محكم الذكر ثابت
إذا لم أواقع محرما أتقي به مجيء يوم البعث والوجه باهت
فلست أبالي في الهوى قول لائم سواء لعمري جاهر أو غاف
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت

وثانيهما عفة وتقوى وتوق لأسباب الحب ، وقد قال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : لك الأولى
وليست لك الثانية .

وإذن نقول هؤلاء اللاعنين : ليس بيدكم ألا تحبوا ولكن بيدكم أن تعفوا وتتقوا ، والمهم في
كلام الدكتور قوله (فليس بعيداً أن يسرف فيعبد الجمال من دون الله) فنرى الإسراف في الحب
أصل هذا المعنى الوثني ، وهذا صحيح فمن معاني الألوهية في ديننا الحنيف أن نحب الله ، ونحب ما
يحب الله ، ونحب في الله والله وتخلص من كل الأعراض لنخلص لحب الله ، وقد كان لحب الله معنى
مجسم في فلسفتنا الإسلامية ولا أعني بهذا المعنى انحراف ابن عربي وأضرابه ، وإنما أعني به فلسفة
ابن قيم الجوزية وغيره من علماء السلف لمعنى حب الله والتفاني فيه وأنه يعني العبادة الخالصة ،
فمن أحب الله انقاد له ، وإذن فهذا المعنى الوثني في شعر ناجي سريع الفهم .

وفي المقطوعة الثانية يفسر معنى الغربة التي أشار إليها في المقطوعة الأولى لأن هذا الطلل
الصامت لم يري ناجي أكثر من شيء جديد طارئ ككل ما طرأ عليه من تعاور الدهر ، وله يد أن
له فيه أحلاما وحيا فاشلا لا يضحك له النور من بعيد في زمان مضى وانقضى ولم تشب صورته . وفي
المقطوعة الثالثة تبدأ عملية الإرسال النفسي معبرا بهذه الصورة :

رفرف القلب بجنبتي كالذبيح وأنا أهتف يا قلب اتشد
فيجيب الدمع والماضي الجريح لم عدنا ؟ ليت أنا لم نعد
لم عدنا أولم نطو الغرام وفرغنا من حنين وألم
ورضينا بسكون وسلام وانتهينا لفرغ كالعدم

قال أبو عبد الرحمن : لا بد من الحنين والألم وإن بعدت الذكريات وما كان الرضا فراغا كالعدم
إلا تسليما للأمر الواقع ، ومن هذا شأنه فعينه لا تطرف وإن سلا ، فأدنى ذكرى توجع الأحلام
اليائسة ، يقول الدكتور :

أيها الوكر إذا طار الأليف لا يرى الآخر معنى للهناء
و يرى الأيام صفرا كالخريف نائحات كرياح الصحراء

وما هذا إلا من باب تسويق الرضا بالأمر الواقع لأنه سيستلهم من هذا الوكر ذكرى ترفص
نعيمه المذهب فأول إرسال نفسي لهذا الاستلهم قوله:

آه مما صنع الدهر بنا أو هذا الطلل العابس أنا
والخيال المطرق الرأس أنا شد ما بتنا على الضنك وبنا
وفي هذا تعبير بالصورة أيضا، فتاجي يقف بعد حلم يائس أمام طلل عابس أفلا يكون حلمه
خيالا؟!

بل أفلا يكون هو الخيال المحض؟!
هو يرى الوكر خاليا، وفي عملية الإرسال النفسي تتجسد العنويات فيلمسها ناجي بحسه لأنه
يرى البلى الجاثم والسأم في بهوداره رأي العيان كنسج العنكبوت، وتعجب ناجي من البلى المتجسد
بيد وفي مكان ذكرى حب لا تموت، يقول الدكتور:

وأنا أسمع أقدام الزمن وحطى الوحدة فوق الدرج

فهذا تعبير رمزي يشبه قول (ادجار الن بو): إنني أسمع قدوم الليل.
وهذا التعبير الرمزي الهامس يوحي بأصداء الوعي الباطن، و يتمثل الحرمان بأبعد دلالاته في
قول الدكتور:

وطمني أنت ولكني طريد أبدي النفسي في عالم يؤسي
فإذا عدت فللنجم أعود ثم أمضي بعدما أفرع كأس

قال أبو عبد الرحمن: إنك ترى في البيان العربي تشبيه شيء بشيء لعلاقة شكلية يحصها
البلاغيون في كتبهم، أما المعبرون بالصورة على نهج الرمزيين — من أمثال ناجي في العودة —
فيلتمسون العلاقة من حالة وجدانية، فقد تقول: ما علاقة الجسم ذي القدم بالزمن، وهو معنوي مع
أن الناس ضحكوا من شاعر قال: إن صوت المال يح، وقال للدهر قوم من أحدهم؟

وجوابي أن العلاقة حالة نفسية يختزنها الوعي الباطن فتتمثل له ذكرى الزمن المنصرم ذات
وقع فيحسها بإذنه.

يقول الدكتور محمد غنيمي هلال عن هذه الحسنة الرمزية التي أصححت عقدة عند ذوي الجفاء
والجفاف: (وبتراسل الحواس يتحول العالم الخارجي إلى مفهومات نفسية فكرية و يتجرد من
بعض خواصه الموهودة ليصير فكراً أو شعوراً^(٤٢)) كما أن العودة نموذج طيب للإيحاء الذي يجمع إليه
الرمزيون كقول الدكتور:

أين ناديك؟ وأين السر؟ أين أهلك بساطا وندامي؟

فهذا التساؤل اتخذه الشعراء تقليدا ولكنه في لغة ناجي إيحاء بالعودة، ونجد تفصيل هذا الإيحاء
في النقد الأدبي^(٤٣) وتلخيص تعبيرات الرمزية فيها تجده في كتاب جماعة أبوللو^(٤٤).

قال أبو عبد الرحمن: تصدى لهذا البلبل الصداح الملهم عظيم من عظماء القلم.

أحدهما: طه حسين وكان نقده لا يتفق ومنهجه، ولم يقم على أسس صحيحة.

وثانيهما: عباس محمود العقاد وهو صاحب عقلية علمية، ولكن يا ويح الموهبة والإلهام إذا لوثتهما
منتقرات العلوم الجافة، وكان في نقد العقاد خشونة وجفاء طبع، ومهما كان جلد العقاد
على قراءة الكتب الغربية وتطبيق المقاييس النفسية في دراساته التاريخية وقراءته لآراء
المفكرين في القرن العشرين فحظه من الموهبة الفنية نزر، وناجي يتكلم بلغة الأحلام
والعاطفة، وأسمح من ذلك أن العقاد اتهم ناجيا بأنه يسرق أشعاره من العقاد نفسه.

قال أبو عبد الرحمن: ناجي يقول عن استرسال طبع ولم يكن العقاد في عينه غزالا.

(٤٣) للدكتور محمد غنيمي هلال ص ٤٧٨.

(٤٤) للنسوقي ص ٤٢٩.

وما هذا إلا من باب تسويق الرضا بالأمر الواقع لأنه سيستلهم من هذا الوكر دكريات ترقص
نعيمه المعبذب فأول إرسال نفسي لهذا الاستلهم قوله:

آه مما صنع الدهر بنا أو هذا الطلل العابس أنا
والخيال المطرق الرأس أنا تدما بتنا على الضنك وبنا
وفي هذا تعبير بالصورة أيضا، فناجي يقف بعد حلم يائس أمام طلل عابس أفلا يكون حلمه
خيالا؟!!

بل أفلا يكون هو الخيال المحض؟!
هو يرى الوكر خاليا، وفي عملية الإرسال النفسي تتجسد العنويات فيلمسها ناجي بحسه لأنه
يرى البلى الجاثم والسأم في بهوداره رأي العيان كنسج العنكبوت، وتعجب ناجي من البلى المتجسد
يدو في مكان دكريات حب لا تموت، يقول الدكتور:

وأنا أسمع أقدام الزمن وحطى الوحدة فوق الدرج

فهذا تعبير رمزي يشبه قول (ادجار الن بو): إنني أسمع قدوم الليل.
وهذا التعبير الرمزي الهامس يوحي بأصداء الوعي الباطن، و يتمثل الحرمان بأبعد دلالاته في
قول الدكتور:

وطنني أنت ولكني طريد أبدي النفي في عالم يؤسي
فإذا عدت فللنجم أعود ثم أمضي بعدما أفرغ كأس

قال أبو عبد الرحمن: إنك ترى في البيان العربي تشبيه شيء بشيء لعلاقة شكلية يحسبها
اللاغيون في كتبهم، أما المعبرون بالصورة على نهج الرمزيين — من أمثال ناجي في العودة —
فيلتصمون العلاقة من حالة وجدانية، فقد تقول: ما علاقة الجسم ذي القدم بالزمن، وهو معنوي مع
أن الناس ضحكوا من شاعر قال: إن صوت المال يح، وقال للدهر قوم من أحديك؟

وجوابي أن العلاقة حالة نفسية يختزنها الوعي الباطن فتتمثل له دكريات الزمن المنصرم ذات
وقع فيحسها بإذنه.

يقول الدكتور محمد غنيمي هلال عن هذه الحسنة الرمزية التي أصححت عقدة عند دوي الجفاء
والجفاف: (وبتراسل الخواص يتحول العالم الخارجي إلى مفهومات نفسية فكرية و يتجرد من
بعض خواصه الموهودة ليصير فكرا أو شعورا^(٤٢)) كما أن العودة أنموذج طيب للإيحاء الذي يجنح إليه
الرمزيون كقول الدكتور:

أين ناديك؟ وأين السر؟ أين أهلك بساطا وندامي؟

فهذا التساؤل اتخذ الشعراء تقليدا ولكنه في لغة ناجي إيحاء بالعودة، ونجد تفصيل هذا الإيحاء
في النقد الأدبي^(٤٣) وتلخيص تعبيرات الرمزية فيها تجده في كتاب جماعة أبوللو^(٤٤).

قال أبو عبد الرحمن: تصدى لهذا البلبل الصداح الملهم عظيم من عظماء القلم.

أحدهما: طه حسين وكان نقده لا يتفق ومنهجه، ولم يقم على أسس صحيحة.

وثانيهما: عباس محمود العقاد وهو صاحب عقلية علمية، ولكن يا ويح الموهبة والإلهام إذا لوثتهما
منتقرات العلوم الجافة، وكان في نقد العقاد خشونة وجفاء طبع، ومهما كان جلد العقاد
على قراءة الكتب الغربية وتطبيق المقاييس النفسية في دراساته التاريخية وقراءته لآراء
المفكرين في القرن العشرين فحظه من الموهبة الفنية نزر، وناجي يتكلم بلغة الأحلام
والعاطفة، وأسمح من ذلك أن العقاد اتهم ناجيا بأنه يسرق أشعاره من العقاد نفسه.

قال أبو عبد الرحمن: ناجي يقول عن استرسال طبع ولم يكن العقاد في عينه غزالا.

(٤٣) للدكتور محمد غنيمي هلال ص ٤٧٨.

(٤٤) للدسوقي ص ٤٢٩.

(٤٢) الأدب المعاصر ص ٤٠٠.

إذا كان الانفعال مضماراً فلا تنسوا اللجام

تعريف الانفعال — بأدنى تجربة عادية للفرد العادي — أنه :
(جيشان القلب وتأثره بالصواب والخطأ ، والخير والشر ، والحسن والقبح) .
وللانفعال علامات في اصفرار الوجهة أو احمرارها ، في تفتح الأسارير أو انقباضها .
وكل من بلغ سن التمييز قد جرب في قلبه لذة الحق والخير والجمال .
وألم الباطل والشر والقبح .
وقدرات الفرد كامنة حتى يكون الانفعال مضماراً لها بل هي مضمار وسياط للقدرات البشرية
الكامنة في آن واحد .
ونحن نعرف أن الجواد الأصيل — وغير الأصيل بالبداهة — لا ينال السبق إلا في مضمار .
أي لا غناء لقدراتنا عن عواطفنا .
ونحن نعلم أن الجواد الأصيل — وغير الأصيل بداهة — لا يستغني عن السوط .
أي أن المدى الأبعد لقدراتنا قد يحتاج إلى ضم من العواطف .
ولكننا لم نضمن قط سبقاً ناجحاً لجواد أصيل أو غير أصيل دون عنان يكبح الجماح في الوقت
المناسب .
ما ذكرنا قط الفارس والجواد والسوط والمضمار إلا وفي ذهننا شيء اسمه اللجام .
إن قدراتنا ومواهبنا خيول في مرباطها .
ومرباطها تستمد أختيتها وأغلاها من العاطفة المتبلدة الراكدة .
فإذا جاشت العواطف انطلقت الخيول .
ومن ضررها تكون السياط .
ولهذا قلت : إنها مضمار وسوط في آن واحد .
والعقل بمواهبه ومبادئه يجب أن يكون لجاماً في اليد البشرية لأنه قد يحتاج إليه في كبح النشاط

الحيوي الذي يثيره الانفعال في الجسد .
ومواهب العقل ومبادئه قانون لا يحيف سواء أسماها ابن حزم وديكارت فطرية خالصة ، أم
جعلها هيوم ولوك منبثقة من الحس .
والعقل حفيظ أمين على حس البشر وتجربتهم وتوقعاتهم بمواهبه الثلاث :
موهبة التذكر في الطرف الخلفي من هذه الجمجمة العجيبة .
قالوا : إن الدليل على ذلك : أن المتذكر يرفع رأسه كأنه يشيم السحاب .
وموهبة التفكير في الطرف الأمامي من الجمجمة .
قالوا : إن الدليل على ذلك : أن المتفكر يطأطأ برأسه .
وموهبة التخيل وسط الجمجمة بدليل أن التخيل يضرب وسط رأسه بأصبعه .
وموهبة التذكر يذخر العقل رصيماً من التجربة لخلفيات الانفعال .
وموهبة التفكير والتخيل يبتدع العقل منادح ومبادئ مجمعا عليها تنفذ القدرات البشرية
الحيوية من اندفاع العواطف .
العقل إذن صمام الأمان .
وما أردت بهذا أن أتفلسف .
ولكنها مقدمة ضرورية لمناقشة من أحسنوا الظن بالعواطف فظنوا أن الحكم إليها ، وأن إليها
الانتهاء .
ولا نزاع مطلقاً في أن الإنسان يعجز عن إطلاق كل قدراته الكامنة إلا في ظروف الأزمة
والانفعال .
نعم لا خلاف في هذا .
وأزيد هذه الدعوى الصحيحة بدعوى صحيحة أخرى وهي أن هذه القدرات الكامنة — إذا لم
تبعثها الأزمة والانفعال — مجرد تخيل أو تفكير أو تذكر في ذهن صاحبها .
لا إعجاز قط في أي مجهود فكري ما لم يطبخه ضم العواطف .
العقيدة إذا لم يحتضنها القلب بعاطفته وانفعالاته ثقت بأنها فكرة لا عقيدة .
والذي نفس أبي عبد الرحمن بيده : ما إيمان أبي بكر الصديق كإيمان الفلاسفة .
أبو بكر — الذي رأى الإعجاز بعقله وحسه — تحول إيمانه الصادق الصحيح إلى عاطفة في قلبه
ينفعل في صلاته وقراءته فلا يسمع الناس صوته من بكائه .
إنه يناجي ربه بقلبه .

إذا كان الانفعال مضماراً فلا تنسوا اللجام

تعريف الانفعال — بأدنى تجربة عادية للفرد العادي — أنه :
(جيشان القلب وتأثره بالصواب والخطأ ، والخير والشر ، والحسن والقبح) .
وللانفعال علامات في اصفرار الوجنة أو احمرارها ، في تفتح الأسارير أو انقباضها .
وكل من بلغ سن التمييز قد جرب في قلبه لذة الحق والخير والجمال .
وألم الباطل والشر والقبح .
وقدرات الفرد كامنة حتى يكون الانفعال مضماراً لها بل هي مضمار وسياط للقدرات البشرية
الكامنة في آن واحد .
ونحن نعرف أن الجواد الأصيل — وغير الأصيل بالبداهة — لا ينال السبق إلا في مضمار .
أي لا غناء لقدراتنا عن عواطفنا .
ونحن نعلم أن الجواد الأصيل — وغير الأصيل بداهة — لا يستغني عن السوط .
أي أن المدى الأبعد لقدراتنا قد يحتاج إلى ضم من العواطف .
ولكننا لم نضمن قط سبقاً ناجحاً لجواد أصيل أو غير أصيل دون عنان يكبح الجماع في الوقت
المناسب .
ما ذكرنا قط الفارس والجواد والسوط والمضمار إلا وفي ذهننا شيء اسمه اللجام .
إن قدراتنا ومواهبنا خيول في مرابطها .
ومرابطها تستمد أختيتها وأغلاها من العاطفة المتبلدة الراكدة .
فإذا جاشت العواطف انطلقت الخيول .
ومن ضررها تكون السياط .
ولهذا قلت : إنها مضمار وسوط في آن واحد .
والعقل بمواهبه ومبادئه يجب أن يكون لجاماً في اليد البشرية لأنه قد يحتاج إليه في كبح النشاط

الحيوي الذي يثيره الانفعال في الجسد .
ومواهب العقل ومبادئه قانون لا يحيف سواء أسماها ابن حزم وديكارت فطرية خالصة ، أم
جعلها هيوم ولوك منبثقة من الحس .
والعقل حفيظ أمين على حس البشر وتجربتهم وتوقعاتهم بمواهبه الثلاث :
موهبة التذكر في الطرف الخلفي من هذه الجمجمة العجيبة .
قالوا : إن الدليل على ذلك : أن المتذكر يرفع رأسه كأنه يشيم السحاب .
وموهبة التفكير في الطرف الأمامي من الجمجمة .
قالوا : إن الدليل على ذلك : أن المتفكر يطأطأ برأسه .
وموهبة التخيل وسط الجمجمة بدليل أن التخيل يضرب وسط رأسه بأصبعه .
وموهبة التذكر يذخر العقل رصيماً من التجربة لخلفيات الانفعال .
وموهبة التفكير والتخيل يبتدع العقل منادح ومبادئ مجمعا عليها تنفذ القدرات البشرية
الحيوية من اندفاع العواطف .
العقل إذن صمام الأمان .
وما أردت بهذا أن أتفلسف .
ولكنها مقدمة ضرورية لمناقشة من أحسنوا الظن بالعواطف فظنوا أن الحكم إليها ، وأن إليها
الانتهاء .
ولا نزاع مطلقاً في أن الإنسان يعجز عن إطلاق كل قدراته الكامنة إلا في ظروف الأزمة
والانفعال .
نعم لا خلاف في هذا .
وأزيد هذه الدعوى الصحيحة بدعوى صحيحة أخرى وهي أن هذه القدرات الكامنة — إذا لم
تبعثها الأزمة والانفعال — مجرد تخيل أو تفكير أو تذكر في ذهن صاحبها .
لا إعجاز قط في أي مجهود فكري ما لم يطبخه ضم العواطف .
العقيدة إذا لم يحتضنها القلب بعاطفته وانفعالاته ثقت بأنها فكرة لا عقيدة .
والذي نفس أبي عبد الرحمن بيده : ما إيمان أبي بكر الصديق كإيمان الفلاسفة .
أبو بكر — الذي رأى الإعجاز بعقله وحسه — تحول إيمانه الصادق الصحيح إلى عاطفة في قلبه
بنفعل في صلاته وقراءته فلا يسمع الناس صوته من مكانه .
إنه يناجي ربه بقلبه .

فلوجيىء بحيوان اعتاد أن يتناول نوعا صلبا من العلف وقدمت له عصيدة رخوة كي يعيش عليها لتقبل ذلك لكنه سرعان ما تآكلت أسنانه ونخرها السوس (أهـ).
 وإلى هنا أرى أن فيما أوردته كفاية للتدليل على أن الأزمات جولة للبطولة.
 وأن الانفعال يثير القدرة الكامنة.
 وهذه نقطة وفاق لا خلاف فيها.
 ولكننا نخالف في إعطاء العاطفة حريتها لتثير قدراتنا الكامنة.
 ذلك أن عواطفنا كلها ليست خيرة، ففي نفوسنا نوازع الخير والشر معا.
 ولهذا ألف الغزالي سفرا من كتابه الإحياء في رياضة العواطف.
 ولهذا أيضا قلنا:
 إذا كان الانفعال مضمارا فلا تنسوا اللجام.

وأولئك لم يتحول ذرة من إيمانهم إلى قلوبهم.
 يقولون: إن عرفنا الحكمة امتثلنا وإن لم نعرفها أولنا وحرفنا.
 وهذا باب آخر لا نلجبه وإنما فتحناه ليسفر علينا ببصيص من نور.
 نعود فنقول: إن الإنسان يعجز عن إطلاق كل قدراته الكامنة إلا في ظروف الأزمة والانفعال.
 وعندى على هذه الدعوى — وعند كولن ولسون أيضا — أكثر من برهان.
 فمن هذه البراهين أن الخائف من لاحق وراءه يمنح قدرة غير عادية على الجري لأن بخار العاطفة — أزمة الخوف — تدفعه وتستثير كوامن قدرته على العدو السريع.
 ومنها أن أحد الشعراء لا ينظم الشعر إلا بأعواد المساطر يتكلفه ولا يرتجله.
 وفي لحظة لس معطس العزمه فغطس بقصيدة عصماء مرتجلة.
 ولكن الانفعال — أزمة الغضب للنفس — يثير المواهب.
 وقد قلت مرة: أضرب قلبك تجد العبقرية.
 والكاتب — وهذا عن تجربة شخصية — لا يعتز بأثر من آثاره إلا إذا صدق مع قلبه فاستمد المداد من النياط.
 وذلك حينما يجد جوا يعلن فيه ما قد يستحي منه العرف والعادة أو الحفاظ على المركز.
 ولهذا أقول إن البيئة ذات أثر على نبوغ الأديب ومن قسوتها يقل النبوغ.
 وما رأينا نابغة خلعت حياته من (تحد وتخط في آن واحد).
 وليس هذا على مذهب خالف تعرف.
 فإن المعروفين بالوفاق والأمنية أشهر من المعروفين بالخلاف.
 وإنما يعلن المفكر الحر خلافه ليعرف الخلاف ذاته و يتحدى و يتخطى المخاوف فلا يستسلم لغير البرهان اللاحق.

ولقد حفظنا في الورد المأثور:
 (اللهم أرني الحق حقا وارزقني اتباعه وأرني الباطل باطلا وارزقني اجتنابه).
 إن أحد أبطال الرواية في الغرب: (يتحدى رجلا موسرا في المبارزة). لماذا؟
 يقول (كولن ولسون):
 (الحياة المريحة تنقص من قدرة الإنسان على المقاومة والصمود وبالتالي يجد الإنسان نفسه مترددا في حماة تنعدم فيها البطولة.

فلوجيء بحيوان اعتاد أن يتناول نوعا صلبا من العلف وقدمت له عصيدة رخوة كي يعيش عليها لتقبل ذلك لكنه سرعان ما تأكلت أسنانه ونخرها السوس (أهـ).
والى هنا أرى أن فيما أوردته كفاية للتدليل على أن الأزمات جولة بطولية.
وأن الانفعال يثير القدرة الكامنة.
وهذه نقطة وفاق لا خلاف فيها.
ولكننا نخالف في إعطاء العاطفة حريتها لتثير قدراتنا الكامنة.
ذلك أن عواطفنا كلها ليست خيرة، ففي نفوسنا نوازع الخير والشر معا.
ولهذا ألف الغزالي سفرا من كتابه الإحياء في رياضة العواطف.
ولهذا أيضا قلنا:
إذا كان الانفعال مضارا فلا تنسوا اللجام.

وأولئك لم يتحول ذرة من إيمانهم إلى قلوبهم.
يقولون: إن عرفنا الحكمة امتثلنا وإن لم نعرفها أولنا وحرفنا.
وهذا باب آخر لا نلججه وإنما فتحناه ليسفر علينا ببصيص من نور.
نعود فنقول: إن الإنسان يعجز عن إطلاق كل قدراته الكامنة إلا في ظروف الأزمات والانفعال.
وعندي على هذه الدعوى — وعند كولن ولسون أيضا — أكثر من برهان.
فمن هذه البراهين أن الخائف من لاحق وراءه يمنح قدرة غير عادية على الجري لأن بخار العاطفة — أزمة الخوف — تدفعه وتستثير كوامن قدرته على العدو السريع.
ومنها أن أحد الشعراء لا ينظم الشعر إلا بأعواد المساطر يتكلفه ولا يرتجله.
وفي لحظة لمس معطس العزمه فمعطس بقصيدة عصماء مرتجلة.
ولكن الانفعال — أزمة الغضب للنفس — يثير المواهب.
وقد قلت مرة: أضرب قلبك تجد العبقرية.
والكاتب — وهذا عن تجربة شخصية — لا يعتز بأثر من آثاره إلا إذا صدق مع قلبه فاستمد المداد من النياط.
وذلك حينما يجد جوا يعلن فيه ما قد يستحي منه العرف والعادة أو الحفاظ على المركز.
ولهذا أقول إن البيئة ذات أثر على نبوغ الأديب ومن قسوتها يقل النبوغ.
وما رأينا نابغة خلعت حياته من (تحد وتخط في آن واحد).
وليس هذا على مذهب خالف تعرف.
فإن المعروفين بالوفاق والأهمية أشهر من المعروفين بالخلاف.
وإنما يعلن المفكر الحر خلافه ليعرف الخلاف ذاته و يتحدى و يتخطى المخاوف فلا يستسلم لغير البرهان اللاحق.
ولقد حفظنا في الورد المأثور:
(اللهم أرني الحق حقا وارزقني اتباعه وأرني الباطل باطلا وارزقني اجتنابه).
إن أحد أبطال الرواية في الغرب: (يتحدى رجلا موسرا في المبارزة). لماذا؟
يقول (كولن ولسون):
(الحياة المريحة تنقص من قدرة الإنسان على المقاومة والصمود وبالتالي يجد الإنسان نفسه مترددا في حماة تنعدم فيها البطولة.

هل أنا في الكون أم الكون فيّ؟

لست أدري حلا لهذه المعضلة التي شوشا عليّ ذهني؟
أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهدني أن أظن وأحدس
لست أدري هل أنا ظرف في هذا الكون؟
وربما كان الكون نفسه لا يدري عما إذا كان هو ظرفاً في؟
وربما كان بين الأمرين خصوص وعموم كما يقول علماء الأصول .
ولكن لغة الخيال والأحلام لا تعترف برواسب الأثقال والقيود الأصولية .
إن قلت : إنني في الكون فذلك ظن وحس ، والحدس هنا بالمعنى اللغوي التخمين وليس هو
الرؤية القلبية المباشرة كما يقول الفلاسفة .
إن قلت : إنني في الكون فربما لم أبعد عن الواقع لأنني لست من كفرة الفلاسفة المثاليين الذين
يقولون :
أحداث هذا الكون صور وأمثال منطبعة عن النفس البشرية العاقلة .
يقول المثاليون : هذه الماسة اللساء ليست ملساء في الحقيقة والواقع .
وإنما حسنا بشري خلق لها هذه الصفة ولكننا لو سلطنا المكبر على الماسة لوجدناها أليفا
ووديانا؟
إن قلت : إنني في الكون فربما لم أبعد عن الواقع لأنني لست من كفرة الحلوليين الاتحاديين
الذين يعتبرون كل مظهر من مظاهر الكون ظرفاً للكون نفسه .
إن قلت : إنني في الكون فربما لم أبعد عن الواقع لأنني لست من كفرة السوفسطائية الذين
يقولون : (لا حقيقة) .
ولا (لا حقيقة) .
أنا في الكون عناداً للمثاليين والحلوليين والسوفسطائيين .

ولكن يا ترى هل أستطيع أن أعاند خيالاتي وأحلامي فأقول :
إنني في الكون؟

يا دليل الحائرين .. هذه قاصمة الظهر .

إن بصمتي العقلية والانفعالية والخيالية تنقل الكون كله إلى وجداني فأكون ظرفاً له .
وربما خلعت عليه من رؤيتي حلية ينسب بها إليّ .
ودعوني من المغالطة فإني أمقتها .
وخذوا ما أدلي به فلعله يشفع لي .

لقد حسبت — في البداية — هذا الكون منفصلاً عن ذاتي ورأيت فيه قلوباً تخفق وعيوناً تنظر،
وأكبداً تتفتت .

وهذا طبيعة اللحم والدم بعد انفصاله عن عناصره الأربعة وقبل انحلاله إليها .
ودون هذه القلوب المعذبة حواجز من الكون ذاته تحول دون الوصال أو تعمقه أو تنغصه .
وإن لي قلباً من هذه القلوب لا ينبض نياطه إلا شرراً أحرقانيا .
فلو كنت في الكون — أيها الأذكباء — لكان حتماً عليّ أن أحب وأعشق وأنعم بلدة الحب
أو عذابه ، فهل يستطيع ابن الكون أن يتخلص من سنة الكون؟
وربما كانت هذه الحتمية هي التي أوحى لغياث الدين الخيام بهذين البيتين :

أولى بهذا القلب أن يخفقا وفي ضرام الحب أن يحرقا
ما أضيّع اليوم الذي مرّ به من غير أن أهوى وأن أعشقا؟!

وربما كان أبو الفتح عمريتفزل غزلاً صوفياً خارجاً عن هذا الباب .

قال أبو عبد الرحمن : ولكننا جربنا : أن نهزم الحب ، ونحجزه في القمقم .

فما معنى هذا إذن؟

صدقوني : إنه لا حور ، ولا لئس ولا أسوق يزورها الدمليج في هذا الكون .

إنما هي موجودات ميتة والكون أشمل من وجود لأن الكون حركة وحياة .

وبجرد (موجود) مجرد سكون .

لقد خلعنا على الحور واللئس والدعج والدمليج والأرداف شبق النفس ، وهفوة الروح وانفعال
النفس ، وقلق العقل ، وتهويمات الخيال ، وطمع الغدد الجنسية فبعثنا فيهن الحركة والحياة حتى ظننا
أننا في الكون .

هل أنا في الكون أم الكون فيّ؟

لست أدري حلا لهذه المعضلة التي شوشا عليّ ذهني؟
أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهداني أن أظن وأحدس
لست أدري هل أنا ظرف في هذا الكون؟
وربما كان الكون نفسه لا يدري عما إذا كان هو ظرفاً فيّ؟
وربما كان بين الأمرين خصوص وعموم كما يقول علماء الأصول .
ولكن لغة الخيال والأحلام لا تعترف برواسب الأثقال والقيود الأصولية .
إن قلت : إنني في الكون فذلك ظن وحس ، والحدس هنا بالمعنى اللغوي التخمين وليس هو
الرؤية القلبية المباشرة كما يقول الفلاسفة .
إن قلت : إنني في الكون فربما لم أبعد عن الواقع لأنني لست من كفرة الفلاسفة المثاليين الذين
يقولون :
أحداث هذا الكون صور وأمثال منطبعة عن النفس البشرية العاقلة .
يقول المثاليون : هذه الماسة المساء ليست ملاء في الحقيقة والواقع .
وإنما حسنا بشري خلق لها هذه الصفة ولكننا لو سلطنا المكبر على الماسة لوجدناها أليفا
ووديانا؟
إن قلت : إنني في الكون فربما لم أبعد عن الواقع لأنني لست من كفرة الحلوليين الاتحاديين
الذين يعتبرون كل مظهر من مظاهر الكون ظرفاً للكون نفسه .
إن قلت : إنني في الكون فربما لم أبعد عن الواقع لأنني لست من كفرة السوفسطائية الذين
يقولون : (لا حقيقة) .
ولا (لا حقيقة) .
أنا في الكون عناداً للمثاليين والحلوليين والسوفسطائيين .

ولكن يا ترى هل أستطيع أن أعاند خيالاتي وأحلامي فأقول :
إنني في الكون؟

يا دليل الحائرين .. هذه قاصمة الظهر .

إن بصمتي العقلية والانفعالية والخيالية تنقل الكون كله إلى وجداني فأكون ظرفاً له .
وربما خلعت عليه من رؤيتي حلية ينسب بها إليّ .
ودعوني من المغالطة فإني أمقتها .
وخذوا ما أدلي به فلمله يشفع لي .

لقد حسبت — في البداية — هذا الكون منفصلاً عن ذاتي ورأيت فيه قلوباً تخفق وعيوناً تنظر،
وأكبداً تنفتحت .

وهذا طبيعة اللحم والدم بعد انفصاله عن عناصره الأربعة وقبل انحلاله إليها .
ودون هذه القلوب المعذبة حواجز من الكون ذاته تحول دون الوصال أو تعمقه أو تنقصه .
وإن لي قلباً من هذه القلوب لا ينبض نياطه إلا شرراً أحرقانيا .
فلو كنت في الكون — أيها الأذكىء — لكان حتماً عليّ أن أحب وأعشق وأنعم بلذة الحب
أو عذابه ، فهل يستطيع ابن الكون أن يتخلص من سنة الكون؟
وربما كانت هذه الحتمية هي التي أوحى لغيث الدين الخيام بهذين البيتين :

أولى بهذا القلب أن يخفقا وفي ضرام الحب أن يحرقا
ما أضيح اليوم الذي مربى من غير أن أهوى وأن أعشقا؟!

وربما كان أبو الفتح عمريتغزل غزلاً صوفياً خارجاً عن هذا الباب .

قال أبو عبد الرحمن : ولكننا جربنا : أن نهزم الحب ، ونحجزه في القمقم .

فما معنى هذا إذن؟

صدقوني : إنه لا حور ، ولا لمس ولا أسوق يزهبها الدمليج في هذا الكون .

إنما هي موجودات ميتة والكون أشمل من وجود لأن الكون حركة وحياة .

وبجرد (موجود) مجرد سكون .

لقد خلعنا على الحور واللمس والدعج والدمليج والأرداف شبق النفس ، وهفوة الروح وانفعال
النفس ، وقلق العقل ، وتهويمات الخيال ، وطمع الغدد الجنسية فبعثنا فيهن الحركة والحياة حتى ظننا
أننا في الكون .

لهجيري في الذات

ماذا بعد أيها الظاهري ماذا؟

أبعد أربعين عاما ونيفا لا تزال عائماً في بحر لم تهتد إلى شاطئه؟

أبعد الأربعين تقدفك الحقيقة على الهامش، فتذهب إلى عبقرية ابن حزم وبلاغة الزيات وطراوة ابن فارس ولوثة زكي مبارك وسخرية مارون عبود لتقيم من كل هذه العناصر بلاغة متلاعبة وتنفخ في كهوف الأحلام والأوهام روحاً جدلية لتؤكد للناس أنك لا تعيش في كبد الوهم على هامش الحقيقة؟

وإن التي سرقت قلبك هي التي لونت مشاعرك بكل توتبات الطفولة!!

وإن التي سرقت قلبك — يا ظاهري — تنفس برنتين سليميتين، وتوقع على الكورنيش بساقها الخدجتين أحلى إيقاع لأحلى رقصة شرقية!!

بينما أنت بين أحرار الضباب يزكم أنفك غبار الأوراق الصفرة فيحتجج في رثيك المكدودتين فحيح الأموات من سرقات ابن حجة إلى بديع التلعفري!!

كأنك برمت بالنظر فتلفعت بالغابر!!

وإن التي سرقت قلبك تكبرك بسنين فلا تزداد إلا شباباً وبضاضة!

وأنت — على صغر سنك — تدنو من النسيخوخة رويداً رويداً، وإن غالطت أترابك بأصباغ الحناء والكتم!!

وكلما كبر هواها في قلبك كبرت مساحة حرفك، وإن كنت مجرد شبح في لطافة الروح وكثافة الكبرياء.

وإن التي سرقت قلبك لا تحمل شيئاً من أعبائك، ولا تعرف أن عيناً في الظلام تغمر!!

ولكنك لطفولتك الرومانسية تدفن رأسك في الرمل، وتزعم أنك ملء السمع والبصر وتصر على هذا الوهم، وتقسم عليه ولا ترى أنك تحنث، لأن (الطير المسافر) تأوهات انسابت إليك رغم شماريخ طويق الأرعن، وخلت أنك المتلهف عليه في الغربة، وأن القوم يشغلهم فرحك أو حزنك، وراحتك أو تعبك!!

حتى ظننا أن آمال الحب وآلامه أصداء جاءتنا من الكون.
والواقع أن هذه الآمال والآلام أكوان لا تنفصل عن ذاتنا وأنها — إن كانت كوناً — فإما هي داخل ذاتنا.

قال أبو عبد الرحمن: برهان ذلك أننا نهزم الحب ونقابله بعناد وإباء واستعلاء ونقول: ما الفرق بين حمرة أرداف القرد وحمرة ذات الدملج؟

إننا نسلب من المفاتن انفعالاتنا فلا تكون كوناً ذا حياة وحركة منفصلة عنا.
وبرهان آخر: وهو أنك تجد في شرق المعمورة — من ذوي اللون الأصفر — أناساً يتعشقون فطس الأنوف و يتيمون بها.

وتجد في القارة الإفريقية: من يتيمون بهذل الشفة، وتقلقل الشعر، وامتلأ الخصر.

وتجد في غرب المعمورة: من يتيمون بسحنات كونها الشمس وسودتها.

وأبناء سبأ بن يشجب ومعد بن عدنان يشترطون دقة الخصر، وحوار العيون، وبضاضة الحد، وحمرة العافية، وطول الطل مع بياضها، وسواد الشفة (اللعس) وصغر الأقدام.

وأن يكون الأنف أشم حلوا القنا.

فلو كانت هذه الصفات أكوانا منفصلة عنا لاتحدت فيها مآربنا.

ولكن انفعالاتنا المختلفة خلعت على هاته الموجودات الميتة حياة وحركة وبصمة خاصة فكانت كوننا الذاتي غير منفصلة عنا.

وبرهان آخر: وهو أننا نسمي الموجودات ونفهمها ونتذوقها ونفعل بها وفق إحساسنا وتأملنا وتحيلنا لا نستطيع أن نتعامل مع الأشياء بغير ذلك وإلا أصبحت مغيبة عنا.

إذن من شرط معرفتنا بالأشياء أن نخلع عليها وجودنا.

والأديب المعتبر لا يسمى أديباً حتى يكون مبتكراً، والمبتكر لا يخلو من أمرين:

أ — أن يفسر لنا الأشياء.

ب — أن يتخيل لنا الأشياء.

ولا عبرة بتفسيره حتى يخلع على الأشياء وجوده أعني خصائصه العقلية والعاطفية.

ولا عبرة بتخيله حتى يبدع لنا كوناً جديداً.

إذن:

أنا في الكون لأنني جاد مستيقن.

ولست في الكون لأنني عابث مخمن.

لهجيري الذات

ماذا بعد أيها الظاهري ماذا؟

أبعد أربعين عاما ونيفا لا تزال عائماً في بحر لم تهتد إلى شاطئه؟

أبعد الأربعين تقدفك الحقيقة على الهامش، فتذهب إلى عبقرية ابن حزم وبلاغة الزيات وطراوة ابن فارس ولوثة زكي مبارك وسخرية مارون عبود لتفهم من كل هذه العناصر بلاغة متلاعبة وتنفتح في كهوف الأحلام والأوهام روحاً جدلية لتؤكد للناس أنك لا تعيش في كبد الوهم على هامش الحقيقة؟

وإن التي سرقت قلبك هي التي لونت مشاعرك بكل توثبات الطفولة!!

وإن التي سرقت قلبك — يا ظاهري — تتنفس برئتين سليميتين، وتوقع على الكورنيش بساقها الخلدتين أحلى إيقاع لأحلى رقصة شرقية!!

بينما أنت بين أحراش الضباب يزكم أنفك غبار الأوراق الصفرة فيحسج في رثتيك المكدودتين فحيح الأموات من سرقات ابن حجة إلى بديع التلعفري!!

كأنك برمت بالنظر فتلفعت بالغابر!!

وإن التي سرقت قلبك تكبرك بسنين فلا تزداد إلا شباباً وبضاضة!

وأنت — على صغر سنك — تدنو من النسيخوخة رويداً رويداً، وإن غالطت أترابك بأصباغ الحناء والكتم!!

وكلما كبر هواها في قلبك كبرت مساحة حرقك، وإن كنت مجرد شبح في لطافة الروح وكثافة الكبرياء.

وإن التي سرقت قلبك لا تحمل شيئاً من أعبائك، ولا تعرف أن عيناً في الظلام تغمر!!

ولكنك لطفولتك الرومانسية تدفن رأسك في الرمل، وتزعم أنك ملء السمع والبصر وتصبر على هذا الوهم، وتقسم عليه ولا ترى أنك تحنث، لأن (الطير المسافر) تأوهات انسابت إليك رغم شماريخ طويين الأرعن، وحلت أنك المتلهف عليه في الغربة، وأن القوم يشغلهم فرحك أو حزنك، وراحتك أو تعبك!!

حتى ظننا أن آمال الحب وآلامه أصداء جاءتنا من الكون.
والواقع أن هذه الآمال والآلام أكون لا تنفصل عن ذاتنا وأنها — إن كانت كوناً — فإما هي داخل ذاتنا.

قال أبو عبد الرحمن: برهان ذلك أننا نهزم الحب ونقابله بعناد وإباء واستعلاء ونقول: ما الفرق بين حمرة أرداف القرد وحمرة ذات الدملج؟

إننا نسلب من المقاتن انفعالاتنا فلا تكون كوناً ذا حياة وحركة منفصلة عنا.

وبرهان آخر: وهو أنك تجد في شرق المعمورة — من ذوي اللون الأصفر — أناساً يتعشقون فطس الأنوف و يتيمون بها.

وتجد في القارة الإفريقية: من يتيمون بتهدل الشفة، وتفلفل الشعر، وامتلأ الخصر.

وتجد في غرب المعمورة: من يتيمون بسحنات كونها الشمس وسودتها.

وأبناء سبأ بن يشجب ومعد بن عدنان يشترطون دقة الخصر، وحوار العيون، وبضاضة الحد. وحمرة العافية، وطول الطل مع بياضها، وسواد الشفة (اللعلس) وصغر الأقدام.

وأن يكون الأنف أشم حلو القنا.

فلو كانت هذه الصفات أكوناً منفصلة عنا لاتحدت فيها مآربنا.

ولكن انفعالاتنا المختلفة خلعت على هاته الموجودات الميتة حياة وحركة وبصمة خاصة فكانت كوننا الذاتي غير منفصلة عنا.

وبرهان آخر: وهو أننا نسمي الموجودات ونفهمها ونتذوقها ونفعل بها وفق إحساسنا وتأملنا وتحيلنا لا نستطيع أن نتعامل مع الأشياء بغير ذلك وإلا أصبحت مغيبة عنا.

إذن من شرط معرفتنا بالأشياء أن نخلع عليها وجودنا.

والأديب المعتبر لا يسمى أديباً حتى يكون مبتكراً، والمبتكر لا يخلو من أمرين:

أ — أن يفسر لنا الأشياء.

ب — أن يتخيل لنا الأشياء.

ولا عبرة بتفسيره حتى يخلع على الأشياء وجوده أعني خصائصه العقلية والعاطفية.

ولا عبرة بتخيله حتى يبدع لنا كوناً جديداً.

إذن:

أنا في الكون لأنني جاد مستيقن.

ولست في الكون لأنني عابث غمن.

وقديما قيل : (لست حببيها وحدك) .

والشناوي الدحداح ذو الأنف الأفتس هو القاتل : لا تكذبي إني رأيتهما معا .

ولقد جرح كبرياءه الدمع الآفك فقال : ودعي البكاء فقد كرهت الأدمعا .

إلى متى أيها الظاهري تبقى في الظل ينحسر عنك الفياء فلا تصحو؟

ستقول إن قلبك مفعم بعواطف لا تدري بدايتها من نهايتها، وإن أشجانك لو تفجرت
لاكتسحت كل ديوان شعر روماني على وجه المعمورة!!

نعم نعرف هذا!!

نعرف أن حروف الهجاء ثمانية وعشرون حرفا فقط، وأنها أقل وأعجز من أن تعبر عما تريد

أن لا تقوله!!

لله درك إن كل سنة من سني حياتك في عمل عمر من الأعمار العبقريّة النادرة، وإذا كان هذا

الحب العارم يدنيك للشيخوخة، فإن فكرك يتدفق شبابا!!

أما التي سرقت قلبك فقد أحسنت أنت للفن غاية الإحسان عندما قلت : كبير الهوى وبحكمة

أنت الصغيرة!!

هذه صبوات قلبك، فهل لك أن تسمعنا صلواته؟

أجل ستسمعون صلوات هذا القلب، وأنا بالله على هواها لمستعينون!!

لهجيري الذات أيضا

قالوا: قروي كان في شملته، ولكنه أحب فرق طبعه ونخفت روحه وقالوا: لا تلوموه، لأنه
قروي حديث العهد بالبلور وحق العاج والتفاح المتضرج .

ثم أرادوا الإنصاف —زعموا— بين المذرة والمعدلة فقالوا: أما كان الأستر له أن يكتف حبه،
و يأخذ من قساوة القرية ما يتفوق به على المساة؟

وزادوا على الحجر عقدة، ولم يحلو عقده برقية فقالوا: عهدنا به في الثمانينات إمام مسجد يؤم
الناس فرضا وتراويحا وقياما و ينخول عوام المسلمين بالموعظة .

أفيليق به بعد هذا أن يحب؟

وعهدنا به مع شلة من المشايخ وطلبة العلم يسامرهم و يؤانسهم معظم الأوقات بزاد المعاد
ومنهاج السنة وأعلام الموقعين إلى أن استحوذ عليه جند الصحافة ومهمومو الأدب وكان مشايخه
يحذرونه من رقة الأدباء وتهويمات العواطف .

أفلا يليق به أن يصون علمه من جرعة الحب؟

وعهدنا به في مراحل الدراسة العالية يزاحم أترابه على مائدة فقه أحمد بن حنبل ثم افتقرت بهم
السبل هم في أمور القضاء وملحقاته وهو منغمس في هوا الطرقات .

وعهدنا به يرقص الأستاذ أحمد محمود بوصية ابن عقيل و يقول : شيبنتي هود وأخواتها .

فما عدا ما بدا؟

وقد احتججت بقولي : (أعدنا أعذرنا لصاحبه) في كتيب لي اسمه (نظرت لاهية غير
عازمة) .

وهو أول فرقة فنية، وإن كان سبقها ومضات في مقالة (ليت للبراق عينا) .

وذلك لعلمي بأن العالم يجب أن يكون فيه شيء من طبع الأديب ليلج إلى القلوب دون
استئذان .

لا جرم أنهم صادقون، ولهذا فسأكون فوق المساة وإن كان لي عين تنظر وقلب يخفق وروح

وقديا قيل : (لست حبيبها وحدك) .

والشناوي الدحاح ذو الأنف الأفتس هو القاتل : لا تكذبي إني رأيتهما معا .

ولقد جرح كبرياءه الدمع الآفك فقال : ودعي البكاء فقد كرهت الأدما .

إلى متى أيها الظاهري تبقى في الظل ينحسر عنك الفياء فلا تصحو؟

ستقول إن قلبك مفعم بمواطن لا تدري بدايتها من نهايتها، وإن أشجانك لو تفجرت
لاكتسحت كل ديوان شعر روماني على وجه المعمورة!!

نعم نعرف هذا!!

نعرف أن حروف الهجاء ثمانية وعشرون حرفاً فقط، وأنها أقل وأعجز من أن تعبر عما تريد

أن لا تقوله!!

لله درك إن كل سنة من سني حياتك في عمل عمر من الأعمار العبقريّة النادرة، وإذا كان هذا

الحب العامر يدنيك للشيخوخة، فإن فكرك يتدفق شباباً!!

أما التي سرقت قلبك فقد أحسنت أنت للفن غاية الإحسان عندما قلت : كبير الهوى وبحكمة

أنت الصغيرة!!

هذه صبوات قلبك، فهل لك أن نسمعنا صلواته؟

أجل ستسمعون صلوات هذا القلب، وأنا بالله على هواها لمستعينون!!

لهجري الذات أيضاً

قالوا: قروي كان في شملته، ولكنه أحب فرق طبعه ونخفت روحه وقالوا: لا تلوموه، لأنه
قروي حديث العهد بالبلور وحق العاج والتفاح المتضرع.

ثم أرادوا الإنصاف —زعموا— بين المذرة والمعدلة فقالوا: أما كان الأستر له أن يكتنم حبه،
ويأخذ من قساوة القرية ما يتفوق به على المأساة؟

وزادوا على الحجر عقدة، ولم يخلو عقده برقية فقالوا: عهدنا به في الثمانينات إمام مسجد يؤم
الناس فرضاً وتراوياً وقياماً و يتخول عوام المسلمين بالموعظة.

أفيليق به بعد هذا أن يحب؟

وعهدنا به مع شلة من المشايخ وطلبة العلم يسامرهم و يؤانسهم معظم الأوقات بزداد المعاد
ومنهاج السنة وأعلام الموقعين إلى أن استحوذ عليه جند الصحافة ومهمومو الأدب وكان مشايخه
يحذرونه من رقة الأدباء وتهويمات العواطف.

أفلا يليق به أن يصون علمه من جرعة الحب؟

وعهدنا به في مراحل الدراسة العالية يزاحم أترابه على مائدة فقه أحمد بن حنبل ثم افتقرت بهم
السبل هم في أمور القضاء وملحقاته وهو منغمس في هوا الظرفاء.

وعهدنا به يرقص الأستاذ أحمد محمود بوصية ابن عقيل و يقول: شيبنتي هود وأخواتها.

فما عدا ما بدا؟

وقد احتججت بقولي: (أعدنا أعذرنا لصاحبه) في كتيب لي اسمه (نظرات لاهية غير
عازمة).

وهو أول فرقة فنية، وإن كان سبقها ومضات في مقالة (ليت للبراق عينا).

وذلك لعلمي بأن العالم يجب أن يكون فيه شيء من طبع الأديب ليلج إلى القلوب دون
استئذان.

لا جرم أنهم صادقون، ولهذا فسأكون فوق المأساة وإن كان لي عين تنظر وقلب يخفق وروح

ترفف ونياط تنبض وكبد تنفت وموق يدمع وعاطفة تحشع وأحلام لا تشع وأضلاع لا تدفع .
سأكون فوق المأساة، فإذا رأيت أهداباً محتشات ترف بكل معاني السعادة فسأقول : ثم ماذا؟
إنها مجرد شعيرات يوجد مثلها في إلية الكباش !؟

وإن رأيت حقين متوثبين معربدين مدورين منورين فسأنحني عن اتجاههما وأقول : اللهم
حوالينا ولا علينا .

وإن سمعت حنجرة تسيل بالحنان والدفع فسأرقبها بديوان الشاوي (لا تكذبي) لأنه
عتاب، والعتاب يغسل الأشجان .

فإن تجددت كل مظاهر الحسن أمامي ورأيت هضيمًا تظلمه الأرداف فلن أسمه بسوء سوى أن
أقول :

أجبل الطرف مبتهلاً يسبح حمد مختفرك
وأتبعمه بثانيته وشاحاً دون مهتصرك (١٠)

ولعل ما نلاقيه من حرمان كفارة ما نشغل به من وسواس والله المستعان .

آن له أن يعجم

عزمة من عزمات ربنا قضت بأن تكون هذه الكلمة آخر ما سأكتبه في هذه الصحف ألتقي فيها
بأحبائي وخصومي لقيا وداع .

وأستدبر عالم الصحافة غير آسف إلا على سنوات ثلاث نهب الطقطقة والثرثرة .

وقد آليت منذ اللحظة أن أعجم سنة هذا القلم الشرود الطموح المتوثب ذي النزوات المكبوتة .

فلن يرى بعد اليوم في صيال أو غثاتلة .

وعهدي به غزل مدلل يضخخ الطرس بتهويمات النسيب يحدوه قلب عرم الشوب .

فاعذروني أيها الأحباب إن طلقت صاحبة الجلالة ثلاثاً متفرقات بعد أطهار، حتى لا أجد في
فتوى الفقيه ابن حزم ما يغريني بمراجعتها، فشفيعي في هذا الفراق الأبدى أن سنوات الطقطقة
الصحفية غير مباركات، فقد قعدت عن التحصيل العلمي، ولم أعد أسمع ضعف ما أتكلم :

لم تعط مع أذنك نطقاً واحداً إلا لتسمع ضعف ما تتكلم

وصرت أستجر معارف الطفولة حتى نصب المعين وجف النبع .

أما قبل أن أعرف هؤلاء الصحفيين وقبل أن يعرفوني فقد كانت لحظاتي مباركة، وكنت في
بحث دؤوب وكنت في متعة علمية وقد قال إمامنا ابن حزم : لذة العالم بعلمه .

وما تلقيت الإهانة في حياتي قط إلا بعد ما جنت عليّ الصحافة فقعدت عن مجالسة العلماء فهذه
واحدة .

وكتبت هذراً كثيراً فهذه ثانية .

وكان ما كتبناه غير نافع ولا يراد به وجه الله فهذه ثالثة .

والرابعة : أنني منذ كتبت بأجر أحسست بذل الاستجداء، وأبرز ما في هذه الإهانة أن هؤلاء
الصحفيين يزورونني في بيتي و يطلبون مني أن أكتب وأن ألتزم، فلما لمع بريق الأجر الذي
نتقاضاه أصبحت طالبا، ولم أكن ذلك المطلوب، فإذا تأخر نشر يومية ما، وعقبت عليها كان ذلك
تعقيباً على المادة بطريق غير مباشر .

(١٠) البيت للمؤلف .

ترفرف ونياط تنبض وكبد تنفست وموق يدمع وعاطفة تحشع وأحلام لا تشبع وأضلاع لا تدفع .

سأكون فوق المأساة، فإذا رأيت أهداباً محتشدات ترف بكل معاني السعادة فسأقول : ثم ماذا؟

إنها مجرد شعيرات يوجد مثلها في إلية الكبش!؟

وإن رأيت حقين متوثبين معربدين مدورين متورين فسأنحني عن اتجاههما وأقول : اللهم حوالينا ولا علينا .

وإن سمعت حنجرة تسيل بالحنان والدفء فسأرقبها بديوان الشاوي (لا تكذبي) لأنه عتاب، والعتاب يغسل الأشجان .

فإن تجددت كل مظاهر الحسن أمامي ورأيت هضيمًا تظلمه الأرداف فلن أسمه بسوء سوى أن أقول :

أجبل الطرف مبتهلاً يسبح حمد مختفرك

وأتبعمه بثانيته وشاحاً دون مهتصرك (١٠)

ولعل ما نلاقيه من حرمان كفارة ما نشغل به من وسواس والله المستعان .

آن له أن يعجم

عزمة من عزيمات ربنا قضت بأن تكون هذه الكلمة آخر ما سأكتبه في هذه الصحف ألتقي فيها بأحبائي وخصومي لقياً وداع .

وأستدبر عالم الصحافة غير آسف إلا على سنوات ثلاث نهب الطقطقة والثرثرة .

وقد آليت منذ اللحظة أن أعجم سنة هذا القلم الشرود الطموح المتوثب ذي النزوات المكبوتة .

فلن يرى بعد اليوم في صيال أو غاتلة .

وعهدي به غزل مدلل يضمخ الطرس بتهويمات النسيب يحدوه قلب عرم الشبوب .

فاعذروني أيها الأحباب إن طلقت صاحبة الجلالة ثلاثاً متفرقات بعد أطهار، حتى لا أجد في

فتوى الفقيه ابن حزم ما يغريني بمراجعتها، فشفيعي في هذا الفراق الأبدي أن سنوات الطقطقة

الصحفية غير مباركات، فقد قعدت عن التحصيل العلمي، ولم أعد أسمع ضعف ما أتكلم :

لم تعط مع أذنك نطقاً واحداً إلا لتسمع ضعف ما تتكلم

وصرت أستجر معارف الطفولة حتى نضب المعين وجف النبع .

أما قبل أن أعرف هؤلاء الصحفيين وقبل أن يعرفوني فقد كانت لحظاتي مباركة، وكنت في

بحث دؤوب وكنت في متعة علمية وقد قال إمامنا ابن حزم : لذة العالم بعلمه .

وما تلقيت الإهانة في حياتي قط إلا بعد ما جنت عليّ الصحافة فقعدت عن مجالسة العلماء فهذه

واحدة .

وكتبت هذا كثيراً فهذه ثانية .

وكان ما كتبناه غير نافع ولا يراد به وجه الله فهذه ثالثة .

والرابعة : أنني منذ كتبت بأجر أحسست بذل الاستجداء، وأبرز ما في هذه الإهانة أن هؤلاء

الصحفيين يزورونني في بيتي و يطلبون مني أن أكتب وأن ألتزم، فلما لمع بريق الأجر الذي

نقأضاه أصبحت طالبا، ولم أكن ذلك المطلوب، فإذا تأخر نشر يومية ما، وعقبت عليها كان ذلك

تعقياً على المادة بطريقة غير مباشرة .

(١٠) البيان للمؤلف .

وهذا أمر لا أقوى عليه ، وقد احتجت إلى نفسي فلم أجدها .

فطالب علم مثلي تخرج منذ سنوات لا يحفظ أحاديث الأحكام ، ولا يحفظ ألفية ابن مالك ولا يحفظ الرحبية ، ولا يحفظ منظومة ابن عبد القوي ، ولا يحفظ متون المنطق والعقائد وهلم جرا ألف لا يحفظ ، إنه يجب أن يعود إلى المكاتب بدأة .

وفي نصيحة الأفاضل : احفظ فكل حافظ إمام ، وشيخي أبو محمد اسمه الحافظ ولا فخر ، واذن فلا بد من مهاتفة الحفاظ في طروسهم الصمر ، وقيل الرمي مملأ الكنائس .

فيا معشر الصحفيين : اتركوني ما تركتكم ، فإنني ملازم بيتي غير مبارحه إلا للكسب الحلال ، فإن أحسست من نفسي نشاطا قلن أكتب إلا ما ينفع في صفحة جديدة سأفصحها إن شاء الله في عالم التأليف وتحقيق المخطوطات .

و ينفرن من عالم الصحافة أنني أحشر مع هذه الزمرة ، فيقال : السيف أمضى من العصا !!

لقد أسن الدفق ، ونفت فيه الضفادع ، ولنا عنه متره ، وهو منتزه يبارك العمر ويزكيه .

وحقي على أصحاب تحرشوا بي ، وتعرست بهم أن يمتوا بصمهم ، وسأدعو وأستغفر لهم حتى أحسب أنني كفرت (٤٦)

إن أبستم فصومعتي أرصم بي (٤٧)

دكاكة الظهر التي نقلها شيخنا أبو تراب الظاهري عن الإمام جابر الله الزمخشري : أخافها وأشفق بها لما أرى الشيخ أبا تراب مهدفا إهداف النواير !!

يهش بعصاه على محبيه تارة ويثقل عليها الاتكاء تارة .

وأظنني امتطيت أربعة وأربعين عاما منها ما نفر كالجواد الأصيل زعلا مستنا يتميز خفة وحركة .

ومنها ما يخطو وثيدا يلهث وتسيخ قوائمه مثقلة بأوزاري وأوزاري يشتكي الشيخوخة على عجل .

وما ظن تلك الخيول المخفة — طيب الله ذكرها — إلا في أوقات البراءة الطفولية ، وأظنني منذ الجواد الخامس والأربعين امتطيت جوادا يعربيا أكثر استنانا وزعلا يحمل ذا شعيرات بيضاء وحمراء تحلى بها إنيته ، وكنت أظنها نذيرا بدكاكة الظهر .

ولكنني دعوتها الجفلى فلم يند منها شاردة فبت على يقين بأنها لا تنذر بدكاكة الظهر لأن الحدث لا يتخلف عن باعته .

ويشهد الله أن الخيول السابعة — وهي من مرابط يعربية — ما اشتكت من ذات المخلوق هزيمة قط سوى كبوات يسيرة في حلة الصحافة إذ تردى الفارس فنقره ديك الجن ونطحه تيس الحن — بالحاء المهملة — .

وحمل الشيخ فقيرا نظيفا وغريمه يتعذر مطلبه فبقي في مصحته سنوات يعود و يعود — بالواو المشددة — الذال المنقوطة — (حذق لقف ثقف) من أهل الفيحاء من القضاة ذو دربة ومهارة على سياسة قلوب وحل العبد .

فأرغميني جوادني الخامس والأربعين يتموج عرفه ويفح منخره !

وبدي صلت يمانني وعصب حزمي إن سولم أضاء و برق وإن غولب قطع وفتق !

(٤٧) هذه المقالة أول معاودة لي للكتابة بالجزيرة سنة ١٤٠٣ هـ .

(٤٦) نشرت بحريفة الرماح في ١٦/٦/١٣٩١ هـ ونلاها انقطاع عن الكتابة لمدة عام كامل .

وهذا أمر لا أقوى عليه ، وقد احتجت إلى نفسي فلم أجدها .

فطالب علم مثلي تخرج منذ سنوات لا يحفظ أحاديث الأحكام ، ولا يحفظ ألفية ابن مالك ولا يحفظ الرحبية ، ولا يحفظ منظومة ابن عبد القوي ، ولا يحفظ متون المنطق والعقائد وهلم جرا ألف لا يحفظ ، إنه يجب أن يعود إلى المكاتب بدأة .

وفي نصيحة الأفاضل : احفظ فكل حافظ إمام ، وشيخي أبو محمد اسمه الحافظ ولا فخر ، واذن فلا بد من مهاتفة الحفاظ في طروسهم الصفر ، وقيل الرمي نملأ الكنانين .

فيا معشر الصحفيين : اتركوني ما تركتكم ، فإني ملازم بيتي غير مبارحه إلا للكسب الحلال ، فإن أحسست من نفسي نشاطا فلن أكتب إلا ما ينفع في صفحة جديدة سأفتحها إن شاء الله في عالم التأليف وتحقيق المخطوطات .

و يغفرني من عالم الصحافة أنني أحتر مع هذه الزمرة ، فيقال : السيف أمضى من العصا !!

لقد أسس الدفع ، ونفت فيه الضفادع ، ولنا عنه منتزه ، وهو منتزه يبارك العمر ويزكيه .

وحقي على أصحاب تحرشوا بي ، وتحرش بهم أن ينوا بصفحهم ، وسأدعو وأستغفر لهم حتى أحسب أنني كفرت (٤٦)

إن أبستم فصومعتي أرصم بي (٤٧)

دكاكة الظهر التي نقلها شيخنا أبو تراب الظاهري عن الإمام جابر الله الزمخشري : أخافها وأشفق بها لما أرى الشيخ أبا تراب مهدفا إهداف النواعير !!

يهش بعصاه على محبيه تارة ويثقل عليها لا تكاء تارة .

وأظني امتطيت أربعة وأربعين عاما منها ما نفر كالجواد الأصيل زعلا مستنا يتميز خفة وحركة .

ومنها ما يخطو وثيدا يلهث وتسيخ قوائمه مثقلة بأوزاري وأوزاري يشتكي الشيخوخة على عجل .

وما ظن تلك الخيول المخفة — طيب الله ذكرها — إلا في أوقات البراءة الطفولية ، وأظني منذ الجواد الخامس والأربعين امتطيت جوادا يعربيا أكثر استنانا وزعلا يحمل ذا شعيرات بيضاء وحمراء تحلى بها إبنه ، وكنت أظنها نذيرا بدكاكة الظهر .

ولكنني دعوتها الجفلى فلم يند منها شاردة فبت على يقين بأنها لا تنذر بدكاكة الظهر لأن الحدث ! يتخلف عن باعته .

و يلهث الله أن الخيول السابعة — وهي من مرابط يعربية — ما اشتكت من ذات المخلوق هزيمة قط سوى كبوات يسيرة في حلة الصحافة إذ تردى الفارس فنقره ديك الجن ونطحه تيس الحن — بالحاء المهملة — .

وحمل الشيخ نقيرا نظيما وغريمه يتعذر مطلبه فبقي في مصحته سنوات يعود و يعود — بالواو المشددة — الذال المنقوطة — (حذق لقف ثقف) من أهل الفيحاء من القضاة ذو دربة ومهارة على سياسة قلوب وحل العتد .

فأرغميني جواد الخامس والأربعين يتموج عرفه ويفج منخره !

وبدي صلت يمانى وعصب حزمي إن سولم أضاء و برق وإن غولب قطع وفتق !

(٤٧) هذه المقالة أول معاودة لي للكتابة بالجريرة سنة ١٤٠٣ هـ .

(٤٦) نشرت بحرمة الرياض في ١٦/٦/١٣٩١ هـ ونالها القطع من الكتانة لمدة عام كامل .

و بيد القاضي — سدد الله خطواته — عنان الجواد يقوده إلى المعمة والفارس مثلثم حياء كأنه من
فرسان الفتوح الأولى .

وفتحت الستارة والشيخ المعمم يشيم البرق يملس — تودده وتموده من أصناف الجن الثلاثة — التي
روايتها شيخني محمد بن إبراهيم البواردي حفظه الله عن ابن حبان — :

من يطير، ومن يظعن، وحيات وعقارب

فإلى كل من ينقر أو ينطح أو يطير أبسط حرزي وأمد تعوذتي .

ولا تزال وجنتاي معلمتين بنقرات ابن رغبان وقد اصطفتيه خليصا وما دريت أله اللطيف
يتكشف إذا عجز الكثيف عن اللطافة .

أقول قولي هذا ولا أتركي فبئس خصلة المرء أن يزكي نفسه .

وإنما هو إبدال الواق وقد ارتدى نصف عقد بعد الأشد .

قبع في صوامع الطرس ما شاءت له وحشته ، وكرع في غير الحرف ما شاءت له نغبته .

فابترد والتمظ وخضد الكلمة فامتحن حلوها ومرها .

وخلع بردا عبيرا كأنه زي أبي براقش فخنق به كمر حنين رومانسي وكل تشاؤب سبت عدواه
من أدب الظرفاء .

ولكم ثناء ب عمر وإذ ثناء ب خالد .

وما برده اليوم — على الجواد الخامس والأربعين — غير الزهادة والبساطة والحنين إلى أشواق
الروح في دار الأزل .

إنه منصلت في درب سمقت له معالم حتمية فسمت الجاد: ممتدة غير منعطفة ولا مرفدة ، فأول
معلم من هذه الحتميات أن الله أعذر إلى ذي الشيبة .

وما لدي اليوم إنما هوشيب لا شيبة ، وإن أعجل إلي فهو تكرمة من الله لأنه وقار وإنذار .

وثاني معلم أن شباب أهل المدينة المنورة — في القرون الممدوحة — تأولوا الآية الكريمة عن بلوغ
الأشد وبلوغ الأربعين .

فكان أحدهم إذا بلغ الأشد شد المزروطى بساط اللذة واجتهد في العبادة ، وكانوا قل الأشد
من أطرف عباد الله لكثرة ما في صقبتهم من مبكيات القلوب !

وقد نفت اليوم على الأشد بنصف عقد .

وثالث معلم أن الأربعين هي السن المعتاد لبعثة الأنبياء عليهم السلام ، وهي السن التي تزوج
فيها إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله .

فلا بد أن نرفع خسيصة العمر بعد الأربعين !

ورابع معلم أن ما بين الأربعين والخمسين كصحوة الموت في عمر من كتب الله له أن يعيش
المعتاد من أعمار أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

وهي فترة الكهولة في عرف اللغويين .

وما بعد ذلك انحدار للشيوخة — وهي أتعس من الطفولة — حيث تعظم منه الشيخ على أهله
وولده ، ويضيق حلمه ويحن إلى الدلال والإدلال .

إلا أن صدق المعاملة لمانع العمر جل جلاله يزكي الشيوخة ويقويها ، ولهذا ترى العباد يمتعون
بحواسمهم ونشاطهم .

وخامس معلم أن من حمل علما شرعيا وقد خلع الأشد فقد أقام الحجة على نفسه أمام ربه .

وبئس والله إيمان الشيخ الذي لا يطمع به إلا في النجاة من الخلود في النار وإن عذب أحقابا .

إنما الإيمان الحقيقي ما منى النفس بالنجاة من النار بدءا والفوز بجناح الفردوس في يوم التغابن
والنفس اللوامة .

قال تعالى : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا
وعلى ربهم يتوكلون) الذين يقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقونه أولئك هم المؤمنون حقا لهم
درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) [سورة الأنفال / ٢ — ٤] .

والله إني لا أقوى على عذاب الله لحظة من ثانية وأنا العبد الضعيف في الدنيا .

فيا قراء الجزيرة ضحوا رويدا وثقوا بعرك ظاهري منجب فيه — إن شاء الله — ذكاء متدروش ،
وعاطفة صادقة ، وجمال مفرد .

وإياكم أن تتوقعوا مني ما استحي منه عند ربي !

فإن ذكرتم (النعم الذي أحببته) فاعلموا أنني عليه لمن الدمين .

وقد أحرقت بقايا من بقاياها وقلت :

ما أمر الرجوع إليه !!

فإن قبلتم مني جدتي ودعابتي ووعظي على استحياء : فذاك أرفق بي وأعود لكم . وإن أبيتم
إلا الثانية فصومعتي أرحم بي وأنا لها من الشاكرين .

وما هذه غير خطبة الزفاف والله المستعان .

و بيد القاضي — سدد الله خطواته — عنان الجواد يقوده إلى المعمة والفارس مثلثم حياء كأنه من فرسان الفتوح الأولى .

وفتحت الستارة والشيخ المعم يشيم البرق يمل — تودده وتموده من أصناف الجن الثلاثة — التي رؤاها شيخني محمد بن إبراهيم البواردي حفظه الله عن ابن حبان — :

من يطبر، ومن يظعن، وحيات وعقارب

فإلى كل من ينقر أو ينطح أو يطير أبسط حرزي وأمد تعوذتي .

ولا تزال وجنتاي معلمتين بنقرات ابن رغبان وقد اصطفتيه خليصا وما دريت أله اللطيف يتكشف إذا عجز الكثيف عن اللطافة .

أقول قولي هذا ولا أتزكى فبئس خصلة المرء أن يزكي نفسه .

وإنما هو إبدال الواق وقد ارتدى نصف عقد بعد الأشد .

قيع في صوامع الطرس ما شاءت له وحشته، وكرع في غير الحرف ما شاءت له نغبته .

فابترد والتمظ وخضد الكلمة فامتحن حلوها ومرها .

وخلع بردا عبيرا كأنه زي أبي براقش فخنق به كمر حنين رومانسي وكل ثناؤب سرت عدواه من أدب الظرفاء .

ولكم ثناء ب عمرو إذ ثناء ب خالد .

وما برده اليوم — على الجواد الخامس والأربعين — غير الزهادة والبساطة والحنين إلى أشواق الروح في دار الأزل .

إنه منصلت في درب سمقت له معالم حتمية فسمت الجاد: ممتدة غير منعطفة ولا مرمدة، فأول معلم من هذه الحتميات أن الله أعذر إلى ذي الشيبة .

وما لدي اليوم إنما هوشيب لا شيبة، وإن أعجل إلي فهو تكرمة من الله لأنه وقار وإنذار .

وثاني معلم أن شباب أهل المدينة المنورة — في القرون الممدوحة — تأولوا الآية الكريمة عن بلوغ الأشد وبلوغ الأربعين .

فكان أحدهم إذا بلغ الأشد شد للزروطى بساط اللذة واجتهد في العبادة، وكانوا قل الأشد من أطرف عباد الله لكثرة ما في صقبتهم من مبكيات القلوب !

وقد نفت اليوم على الأشد بنصف عقد .

وثالث معلم أن الأربعين هي السن المعتاد لبعثة الأنبياء عليهم السلام، وهي السن التي تزوج فيها إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله .

فلا بد أن نرفع خسيصة العمر بعد الأربعين !

ورابع معلم أن ما بين الأربعين والخمسين كصحوة الموت في عمر من كتب الله له أن يعيش المعتاد من أعمار أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

وهي فترة الكهولة في عرف اللغويين .

وما بعد ذلك انحدار للشيوخة — وهي أتمس من الطفولة — حيث تعظم منه الشيخ على أهله وولده، و يضيق حلمه ويحن إلى الدلال والإدلال .

إلا أن صدق المعاملة للمناح العمر جل جلاله يزكي الشيوخة ويقويها، ولهذا ترى العباد يمتعون بحواسهم ونشاطهم .

وخامس معلم أن من حمل علما شرعيا وقد خلع الأشد فقد أقام الحجة على نفسه أمام ربه .

وبئس والله إيمان الشيخ الذي لا يطمع به إلا في النجاة من الخلود في النار وإن عذب أحقابا .

إنما الإيمان الحقيقي ما منى النفس بالنجاة من النار بدءا والفوز ببجانب الفردوس في يوم التغابن والنفس اللوامة .

قال تعالى : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون) الذين يقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقونه أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) [سورة الأنفال / ٢ — ٤] .

والله إني لا أقوى على عذاب الله لحظة من ثانية وأنا العبد الضعيف في الدنيا .

فيا قراء الجزيرة ضحوا رويدا وثقوا بعرك ظاهري منجب فيه — إن شاء الله — ذكاء متدروش، وعاطفة صادقة، وجمال مفرد .

وإياكم أن تتوقعوا مني ما استحي منه عند ربي !

فإن ذكرتم (النغم الذي أحببته) فاعلموا أنني عليه لمن الدمين .

وقد أحرقت بقايا من بقاياها وقلت :

ما أمر الرجوع إليه !!

فإن قبلتم مني جدتي ودعابتي ووعظي على استحياء : فذاك أرفق بي وأعود لكم . وإن أبيتم إلا الثانية فصومعتي أرحم بي وأنا لها من الشاكرين .

وما هذه غير خطبة الزفاف والله المستعان .

اللحية بين الاتباع والاتباع

صح لنا باللفظ قطعي الدلالة والثبوت من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حلق اللحية حرام وليس في الشرع المطهر عقوبة دنيوية على حلق اللحية، ولكن هذا لا يعني أن حلق اللحية سهل فالربا من أمهات الكبائر وهو محاربة لله ومحادة له وليست فيه عقوبة دنيوية ولكن التعزير وحقوق الولاية في استصلاح الناس باب واسع فيما يسمونه في الأصول بالمصالح المرسلة.

إذن إعفاء اللحية واجب وحلقها حرام، وإحفاء الشارب سنة، وإحفاء الشارب وسطية بين عنترية ابن شداد ورقة نصر بن حجاج، ومن خاض المعركة واستعار من أبي زيد الهلالي معكوف شباته فلا إثم عليه إن شاء الله لأنه في موقف إظهار العنترية وإرهاب الأعداء.

وفي تلمس الآثار من سيرة القوم ما يدعم ذلك، وشيخنا قرة العين أبوعمد يسقط عدالة من يأخذ من لحيته فلا يقبل شهادته وذلك في كتابه مراتب الإجماع.

وقد مرت بنا مرحلة في العمر كنا نجلم اللحية جلما وربما خلطنا الدثار عن قنواتها ثم بدا لنا أن نرسلها إرضاء لربنا وامتنالا لسنة نبينا، ولا يصرفنا عن هذه السنة الطاهرة أن يوجد من ضعفاء الدين من يتخذ اللحية مصيدة.

نعم سنقول: لا إله إلا الله وإن قالها كارل ماركس وهو أكفر من حمار.

ويضل كثيرا من يجعل للدين الله مقاييس زمنية فيقول: إعفاء اللحية آخر شيء وليس أول شيء.

لا ثم لا، إن اللحية من الحق والصواب الذي أقدر عليه، ولا يعفيني من إعفائها أن تكون ذنوبي أثقل من جبال الهملايا.

إنني ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا، وليس أُمَامِي إن اخترت قبل توبة نصوح إلا الإكثار من الصواب السهل الميسور نضمه إلى كلمة لا إله إلا الله ليحاج لنا صاحب المقام المحمود صلى الله عليه وسلم عند ربنا.

قال عالم فاضل سيرته كسيرة الصحابة: أحب الصالحين ولست منهم.

قالها تواضعا لربه واستمطارا لرحمته.

أما عصرنا فقد بلي بأجواء لا تعين على الطاعة وبتوثبات شاعرية لا تعرف العزيمة ومن نوى الخير فهو بخير وإن حال دون العمل عائق.

وكان جلم اللحية يستر لنا عيبا يغيظ الجنس العطوف ألا وهو الشيب وما بعد شبيهي بسمي أبي: عمر بن أبي ربيعة كان إذا رأى شابا شد شعره وصاح: واشباباه.. واشباباه.

وإنني لأعرف أن الشيب نذير وقار ولكن ذلك لمن تمضي به السنين، أما أن يطعن الشباب مني ثغرة الميلاد فذلك ما يزعجني.

إنني أرسل اللحية وفيها بقايا من أصباغ لثمنتها تحت مغيب الشمس فإن كان لحاف الأصباغ عاريا فنداء الواجب خير من نداء الجمال، وقبل من وخطه الشيب في سني فكان عزائي.

هذا أبوقحاش أشد الشعراء إخلاصا في بكاء الشباب لأن الشيب وخطه في ريعان الشباب فسماء: غبار الوقائع.

نحن نسميه: سهام القلوب المتورمة التي لا ترحم، ونسميه حرب الهينمات المدندنة، ورماد الجذوة المكبوتة.

وهذا التواصي — عفا الله عنا وعنه — أنساني العطف عليه عطفًا على نفسي عندما قال:

وإذا عدت سنينى كم هي لم أجد للشيب عذرا في النزول برأسى

وقال آخر:

أرى المرء ما يلقي التراب بوجهه إلى أن يوارى فيه رهن المعاطب

وإن لم يصب إلا بشرخ شبابه لكان قد استوفى جميع المصائب

ولنخرج في نهاية المطاف على أبي الطيب المتنبي — وقد كانت له هم مطوحة — إنه يقول في استسلام:

ولقد بكيت على الشباب ولتي مسودة ولساء وجهي رونق

حذراً عليه قبل يوم فراقه حتى لكدت بماء جفني أشرق

أدام الله لنا ولكم الصحة والعافية.

اللحية بين الاتباع والاتباع

صح لنا باللفظ قطعي الدلالة والثبوت من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حلق اللحية حرام وليس في الشرع المطهر عقوبة دنيوية على حلق اللحية، ولكن هذا لا يعني أن حلق اللحية سهل فالربا من أمهات الكبائر وهو محاربة لله ومحادة له وليست فيه عقوبة دنيوية ولكن التعزير وحقوق الولاة في استصلاح الناس باب واسع فيما يسمونه في الأصول بالمصالح المرسلة.

إذن إعفاء اللحية واجب وحلقها حرام، وإحفاء الشارب سنة، وإحفاء الشارب وسطية بين عنترية ابن شداد ورقة نصر بن حجاج، ومن خاض المعركة واستمار من أبي زيد الهلالي معكوف شبابه فلا إثم عليه إن شاء الله لأنه في موقف إظهار العنترية وإرهاب الأعداء.

وفي تلمس الآثار من سيرة القوم ما يدعم ذلك، وشيخنا قرّة العين أبو محمد يسقط عدالة من يأخذ من لحيته فلا يقبل شهادته وذلك في كتابه مراتب الإجماع.

وقد مرت بنا مرحلة في العمر كنا نجلم اللحية جلما وربما خلعنا الدثار عن قنواتها ثم بدا لنا أن نرسلها إرضاء لربنا وامتنالا لسنة نبينا، ولا يصرفنا عن هذه السنة الطاهرة أن يوجد من ضعفاء الدين من يتخذ اللحية مصيدة.

نعم سنقول: لا إله إلا الله وإن قالها كارل ماركس وهو أكفر من حمار.

و يضل كثيرا من يجعل لدين الله مقاييس زمنية فيقول: إعفاء اللحية آخر شيء وليس أول شيء.

لا ثم لا، إن اللحية من الحق والصواب الذي أقدر عليه، ولا يعفيني من إعفائها أن تكون ذنوبي أثقل من جبال الهملايا.

إنني ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا، وليس أمامي إن اخترت قبل توبة نصوح إلا الإكثار من الصواب السهل الميسور نضمه إلى كلمة لا إله إلا الله ليحاج لنا صاحب المقام المحمود صلى الله عليه وسلم عند ربنا.

قال عالم فاضل سيرته كسيرة الصحابة: أحب الصالحين ولست منهم.

قالها تواضعا لربه واستمطارا لرحمته.

أما عصرنا فقد بلي بأجواء لا تعين على الطاعة وبتوثبات شاعرية لا تعرف العزيمة ومن نوى الخير فهو بخير وإن حال دون العمل عائق.

وكان جلم اللحية يستر لنا عيبا يغيظ الجنس العطوف ألا وهو الشيب وما بعد شبيهي بسمي أبي: عمر بن أبي ربيعة كان إذا رأى شابا شد شعره وصاح: واشباباه.. واشباباه.

وإنني لأعرف أن الشيب نذير وقار ولكن ذلك لمن تمضي به السنين، أما أن يطعن الشباب مني ثغرة الميلاد فذلك ما يزعجني.

إنني أرسل اللحية وفيها بقايا من أصباغ لثمتها تحت مغيب الشمس فإن كان لحاف الأصباغ غاريا فنداء الواجب خير من نداء الجمال، وقبلي من وخطه الشيب في سني فكان عزائي.

هذا أبوقام أشد الشراء إخلاصا في بكاء الشباب لأن الشيب وخطه في ريعان الشباب فسماء: غبار الوقائع.

نحن نسميه: سهام القلوب المتورمة التي لا ترحم، ونسميه حرب الهينمات المدندنة، ورماد الجذوة المكبوتة.

وهذا التواصي — عفا الله عنا وعنه — أنساني العطف عليه عطفًا على نفسي عندما قال:

وإذا عدت سنيي كم هي لم أجد للشيب عذرا في النزول برأسي

وقال آخر:

أرى المرء ما يلقي التراب بوجهه إلى أن يوارى فيه رهن المعاطب

وإن لم يصب إلا بشرخ شبابه لكان قد استوفى جميع المصائب

ولنخرج في نهاية المطاف على أبي الطيب المتنبي — وقد كانت له هم مطوحة — إنه يقول في استسلام:

ولقد بكيت على الشباب ولتي مودة ولواء وجهي رونق

حذرا عليه قبل يوم فراقه حتى لكدت بماء جفني أشرق

أدام الله لنا ولكم الصحة والعافية.

أنا والشيب

بماذا يوحى الشيب وهو حريق الأحقاب التي احتطبناها؟
إنه طلائع التقاعد عن عمل المعنوان، وإنه النذارة بالآخرة، وقد نغالبه في البداية بالتنف
والتقية، ولكننا لا نستطيع التغلب عليه، لأن مدده يتضاعف ولا ينقطع، وربما خانت الناتف يد
كيد يحيى بن جراح القاتل:

أمد كفي إلى البيضاء ألقمها
من لحيتي فتضديها بسوداء
هذي يدي - وهي مني - لا تطاوعني
على مرادي فما ظني بأعدائي

ولو فرض أننا تغلبه بالملاحقة أو الأصباغ فلا نعدو مخادعة أنفسنا، نخادع أنفسنا عندما نعتبر
الخضاب عقاباً له، ونحن لم نخضب آثاره وظاهراته.
يقول الإمام أبو علي الفارسي:

خضبت الشيب كما كان عيباً
وخضب الشيب أولى أن يعاباً
ولم أخضب مخافة هجر خل
ولا عيباً خشيت ولا عتاباً
ولكن المشيب بسدا ذمماً
فصيرت الخضاب له عقاباً

إن الشيب يسلمنا إلى واقع من العذاب النفسي الجاحم.

الشيب يقول لنا: أرف الرحيل، ووراءنا واجبات لله ومستحبات نشري بها مرضاة الله، فبعد
بنا عنها الكسل والتسويق، وواعظ الشيب يدلف بنا إلى حيرة المفاجأة.

ووراءنا واجبات علمية نراوح في العمل بينها، يهمننا أن تبرز مكتملة على مسرح يرفع الذكر،
ويحيي السمعة بمعاطر القول. فإذا كانت مسيرتنا في الشباب رملاً ولم ينته إلا ألقها فكيف ينتهي في

الشيخوخة أكثرها ومسيرتنا حبوا.

و يقال. إن حاجة من مات لا تنفسي، أو يموت الفنى ولا تنفسي حاجاته، وكم حال الشيب
بين الأحبة والمقاء.

قال سيف الدولة بن زمام من درية سيف الدولة ابن حمدان:

فاحلف لولا الهجر ما شاب مفرقي

وتقسم لولا الشيب ما كرهت قربي

يا إلهي تكون هي سبب الشيب ثم تجعله مسوغاً للتماذي في الهجر، وإن تأنف الخرد الرعايب
من احتراق اللمة فلن نعبأ لذلك، لأننا نحب أن نبقى في عذاب الحب وهونيه، ولا يسرنا أن ننعم
بلذة الوصال، ولن نخضل الموق كما أخضل موق ناظم الغزالي على جسر المسيب يتهدح قلبه ميحانا،
و يقول في سذاجة أوبراءة: وأخير اثنيننا نشيب!!

وأظنها غير العيسوية التي عذبت العندليب العراقي بشدويز كرنا بشباننا.

رأى ناظم الغزالي - ولته مشتعلة - خالاً على صفحات خد كنفقة عنبر في صحن مرمر، وفاته
أن أبا سعيد الرستمي استكثر على ذي العارض الأشيب أن يعابل العارض الأستنب.
ولا يهم - يا ناظم - أن ترش سهام لحاظها لعاصي الهوى، فأنت له تعص، لأنه لم يطلب
منك طاعة.

والطاعة لشرح الشباب، لقد عبرتك ميحانا بالشيب وهو وقار، ولكم وددت لو رددت عليها
بمثل رد أبي دلف إذ يقول:

تهزأت أن رأيت شيبى فقلت لها

لا تهزئي من يطل عمره يشب

شيب الرجال لهم عروم كرمة

وشيبكن لكن الويل فاكشبي

فينا لكن وإن شيب بدا أرب

وليس فيكن بعد الشيب من أرب

نعم لا يهمننا أنف الخرد الرعايب ولا كرامة فحسبنا ما أكلنا وأبينا.

و يرينا من أنف ميحانا لمسة معنوية جارحة إذ يفضل غيرنا علينا من لم يطعن السيب منه تغره
الميلاد، ولهذا ترى شاعت الرأس في موقف الاعتذار دائماً بشيء من أكاديب الأفاويل يسمونه
حسن التعليل، فالشيب وقار وليس بعار، والليالي تزينها الأقمار كنوار الشيب في حلك الفودين.

هذا أبو مقام يعتذر فيقول:

أنا والشيب

بماذا يوحى الشيب وهو حريق الأحقاب التي احتطبناها؟
إنه طلائع التقاعد عن عمل العتفوان، وإنه النذارة بالآخرة، وقد نغالبه في البداية بالتنف والتقية، ولكننا لا نستطيع التغلب عليه، لأن مدده يتضاعف ولا ينقطع، وربما خانت الناتف يد كيد يحيى بن جراح القاتل:

أمد كفي إلى البيضاء أقمها
من لحيتي فتفديها بسوداء
هذي يدي - وهي مني - لا تطاوعني
على مرادي فما ظني بأعدائي

ولو فرض أننا نغلبه بالملاحقة أو الأصباغ فلا نمدو مخادعة أنفسنا، نخادع أنفسنا عندما نعتبر الخضاب عقاباً له، ونحن لم نخضب آثاره وظاهرته.
يقول الإمام أبو علي الفارسي:

خضبت الشيب كما كان عيباً
وخضب الشيب أولى أن يعاباً
ولم أخضب غافة هجر خل
ولا عيباً خشيت ولا عتاباً
ولكن المشيب بسدا ذمياً
فصيرت الخضاب له عقاباً

إن الشيب يسلمنا إلى واقع من العذاب النفسي الجاحم.
الشيب يقول لنا: أرف الرحيل، ووراءنا واجبات لله ومستحبات نشري بها مرضاة الله، فقد بنا عنها الكسل والتسوف، وواعظ الشيب يدلف بنا إلى حيرة المفاجأة.
ووراءنا واجبات علمية نزواح في العمل بينها، يهمننا أن تبرز مكتملة على مسرح يرفع الذكر، وبحي السمعة بعاطر القول. فإذا كانت مسيرتنا في الشباب رملاً ولم ينته إلا ألقها فكيف ينتهي في

الشيخوخة أكثرها ومسيرتنا حبوا.

و يقال، إن حاجة من مات لا تنقضي، أو يموت الفنى ولا تنقضي حاجاته، وكم حال الشيب بين الأحبة واللقاء.

قال سيف الدولة بن زمامح من ذرية سيف الدولة ابن حمدان:

فاحلف لولا الهجر ما شاب مفرقي

وتقسم لولا الشيب ما كرهت قربي

يا إلهي تكون هي سبب الشيب ثم تجعله مسوغاً للتمادي في الهجر، وإن تأنف الخرد الرعايب من احتراق اللمة فلن نعبأ لذلك، لأننا نحب أن نبغى في عذاب الحب وهو نعيم. ولا يسرنا أن ننعم بلذة الوصال، ولن يفضّل الموق كما أخضل موق ناظم الغزالي على جسر المسيب يتهدج قلبه ميحانا. و يقول في سذاجة أوبراءة: وأخير اثنيينا نشيب!!

وأظنها غير العيسوية التي عذبت العندليب العراقي بشدو يد كرنا بشبابنا.

رأى ناظم الغزالي - ولته مشتعلة - خالاً على صفحات خد كنفقة عنبر في صحن مرمر، وفاته أن أبا سعيد الرستمي استكثر على ذي العارض الأشيب أن يعابل العارض الأنسب.

ولا يهم - يا ناظم - أن ترش سهام لحاظها لعاصي الهوى، فأنت لم تعص، لأنه لم يطلب منك طاعة.

والطاعة لشرح الشباب، لقد عبرتك ميحانا بالشيب وهو وقار، ولكم وددت لو رددت عليها بمثل رد أبي دلف إذ يقول:

تهرأت أن رأيت شيبى فقلت لها

لا تهزئي من يطل عمره يشب

شيب الرجال لهم عز ومكرمة

وشيبكن لكن الويل فاكتشي

فينا لكن وإن شيب بد أرب

وليس فيكن بعد السيب من أرب

نعم لا يهمننا أنف الخرد الرعايب ولا كرامة فحسبنا ما أكلنا وأبيننا.

و يربينا من أنف ميحانا لمسة معنوية جارحة إذ يفضل غيرنا علينا من لم يطعن السيب من تغرة الميلاد، ولهذا ترى شاعت الرأس في موقف الاعتذار دائماً بشيء من أكاديب الأقاويل يسموه حسن التعليل، فالشيب وقار وليس بعار، والليالي تزينها الأفمار كقوار السيب في حلك القودين.

هذا أبو تمام يعتذر فيقول:

ولا يروعك لياض القنير به
فإن ذاك ابتسام الرأي والأدب

ثم ماذا؟ إن لسان النار أكثر من الابتسام، إنه ضحك وقهقهة، ولكنها تحرق.
إن من تمتع بالهنيدة—وهي مئة سنة كما يقول اللغويون— ولم يتسم الرأي والأدب في شعره
لذو راحة ونعمة.

إنما المبت من يعيش كئيبا
كاسفا باله قليل الرجاء
لماذا لا يكون الرأس يحترق من فرق الفراق كاصفرار الشمس عند غروبها؟
فالشمس عند غروبها
تصفر من فرق الفراق
لماذا لا يكون السواد عمر الفتى والمشيبي فيه كالأجل؟
ومن هذه الأعذار قول الفرزدق:

تفارق شيب في الشباب لوامع
وما حسن ليل ليس فيه نجوم
ولعل الخنظي تناسى أن النجوم منذ الخلق زينة للسماء ليست طارئة، وأن الشيب نذير طارئ
يعقبه القوس وبعد القريب وملازمة العصا، ولكنهم ينحتون ويتعللون بما حقيقته المضض.
لا يظن العدو أن انحنائي
كبراً عندما عدمت شبابي
ضاع مني أجل ما كان عندي
فأنا طالب له في الشراب
ولقد قالها أبو العتاهية صريحة:

ألا ليت الشباب يعود يوما
فأخبره بما فعل المشيب
وبعد شافع بن علي الكنانى المسقلاني اعتبر نذارة الشيب يقينا عندما قال:
قال لي من رأى صباح مشيبي
عن شمال من لمني ويميني
أي شيء هذا فقللت مجيبا
ليل شك عناه صبح يقيني

وآخر يرى أن الشيب انتقل إليه بالعدوى من معانقة صهب السبال:

فضلال السيوف شبن رأسي

واعتناقي في الحرب صهب السبال
وهذا العقيلي أستاذ علي بن الجهم يعلل بعله غير كافية ولا واضحة فيقول:
أرى ألغات قد كتبن على رأسي
بأقلام تيب في صحائف أنفاس
فإن تسأليني من يمل حروفها
فكف اللسان تستمد بأنفاس
جرى في جلود الغانيات لتبتي
قمريرة من بعد لين وإيناس
وقد كنت أجري من هواهن مرة
بخاري نعيم الماء من قصب الآس

وهذا ثالث يتعلل بأنه نصل جارج لا بصره السيب فيقول:

فإن أك بدلت البياض وأنكرت
مطالعه مني العيون اللوامع
فعمد يستجد المرء حالا بحالة
وقد يستن الجفن والنصل جارج
ويروع مرهف الحس أن يعالجه الوخط قبل لإبان:
يا شيب كيف وما انقضى زمن الصبا
عاجلت مني اللحية السوداء
لو أنها يوم المعاد صحيفتي
ما سرق قلبي كونها بيضاء

ولقد شاب أبو حامد بهاء الدين أحمد بن علي السكي وهو ابن عشرين سنة. قال ابن حجر: إنه
أنقى وهو في حدود العشرين.
وقال آخر:

أفي أربع من بعد عشرين عشتها
طلوع مشيب من ذا العجيب

ولا يروعك إياض القتير به
فإن ذاك ابتسام الرأي والأدب

ثم ماذا؟ إن لسان النار أكثر من الابتسام، إنه ضحك وقهقهة، ولكنها تحرق.
إن من قتنع بالهنيئة—وهي مئة سنة كما يقول اللغويون— ولم يبتسم الرأي والأدب في شعره
لذو راحة ونعمة.

إنما الميت من يعيش كحييا
كاسفا باله قليل الرجاء
لماذا لا يكون الرأس يحترق من فرق الفراق كاصفرار الشمس عند غروبها؟
فالشمس عند غروبها
تصفر من فرق الفراق
لماذا لا يكون السواد عمر الفتى والشيب فيه كالأجل؟
ومن هذه الأعذار قول الفرزدق:

تفارق شيب في الشباب لوامع
وما حسن ليل ليس فيه نجوم
ولعل الخنظي تناسى أن النجوم منذ الخلق زينة للسماء ليست طارئة، وأن الشيب نذير طارئ
يمقبه القوس وبعد القريب وملازمة العصا، ولكنهم ينحنون ويتعللون بما حقيقته المضمض.
لا يظن العدو أن انحنائي
كبراً عندما عدت شبابي
ضاع مني أجل ما كان عندي
فأنا طالب له في التراب
ولقد قالها أبو العتاهية صريحة:

ألا ليت الشباب يعود يوما
فأخبره بما فعل المشيب
وبعد شافع بن علي الكنانى المسقلاني اعتبر نذارة الشيب يقينا عندما قال:
قال لي من رأى صباح مشيبي
عن شمال من لمتي ويميني
أي شيء هذا فقللت مجيبا
ليل شك محاه صبح يقيني

وآخر يرى أن الشيب انتفل إليه بالعدوى من معانفة صهب السال:

فضلال السيوف شبن رأسي

واعسناقي في الحرب صهب السبال
وهذا العقيلي أستاذ علي بن الجهم يعلل بعة غير كافية ولا واضحة فيقول:

أرى ألفات قد كتبن على رأسي
بأقلام سيب في صحائف أنفاس
فإن تألبنني من ميل حروفها
فكف اللبان تستمد بأنفاس
جرى في جلود الغانيات تشيبي
قسعريرة من بعد لين وإيناس
وقد كنت أجري من هواهن مرة
بحاري نعيم الماء من قضب الآس

وهذا ثالث يتعلل بأنه فصل جارج لا يصره السيب فيقول:

فإن أك بدلت البياض وأنكرت
مصالعه مني العيون اللوامع
فقد يستجد المرء حالا بحالة
وقد يستتن الجفن والنصل جارج
ويروع مرهف الحس أن يعاجله الوخط قبل الإبان:

يا شيب كيف وما انقضى زمن الصبا
عاجلت مني اللحية السوداء
لو أنها يوم المعاد صحيفتي
ما سرقلي كونها بيضاء

ولقد شاب أبو حامد بهاء الدين أحمد بن علي السبكي وهو ابن عشرين سنة. قال ابن حجر: إنه
أنقى وهو في حدود العشرين.

وقال آخر:

أفي أربع من بعد عشرين عشتها
طلوع مشيبك ذا العجيب

ولئن قيل : الشيب بداية النصف الثاني من العمر، فإن أحسن النصفين ما ذهب :

إذا ما مات بعضك فابك بعضا
فبعض الشيء من بعض قريب

قال شاعر لا يحضرني اسمه :

شعرات في الرأس بيض ودعج
حل رأسي خيلان روم وزنج
طار عن لمتي غراب شبابي
وعلاني من بعده شاه مرج
أيها الشيب لم ولعت برأسي
إنما لي عشر وعشر وبنج

وكفى بالشيب بلية أنه إحدى الميتتين . قال يحيى بن خالد :

والشيب إحدى الميتتين تقدمت
أولاهما وتأخرت أخراهما

نقل التوحيدي عن بعضهم : أن المشيب خطام المنية ، ووافد الحمام ، وتاريخ الكتاب في عنوان
العمر ، وبرد الفناء ، ورائد الموت ، وتهيد الهلاك ، وأول مراحل الآخرة .

ألا ليت الشيب لا يروعنا فلنا في غيره عبرة :

إذا قلت لم يبلغ بي السن مبلغا
وعظمت بطفل صار قبلي إلى الترب

و يقول دعل الخزاعي :

أهلا وسهلا بالمشيب فإنه
سمة العفيف وحلية المتخرج

ضيف أحل بك النهى فقريته
رفض الغواية واقتصاد المنهج

آه لو قرينا هذا الأبيض اللعاع (رفض الغواية) لكان هذا البيت أصدق ما قيل في التعليل .

ولكن القرن العشرين لا ينبغ فيه الغواة إلا بعد الوخط ، وعندكم خبر الأشيمط العاصي في
الحديث الشريف .

إن هذا الأبيض اللعاع لا يأتي غالبا إلا بعد انفصاح في العمر وانبساط في رزق الله .

وخير انفعال نفسي حول هاتين الظاهرتين ما يعنيه سعيد بن إبراهيم بن حذير القرطبي الأموي

ولاء ففي آخر عمره ترهد وانقبص عن الناس فقال :

أمن بعد غوصي في علوم الحقائق
وطول انبساطي في مواهب حالتي
وفي حين إشرافي على ملكوته
أرى طالبا رزقا إلى غير حالتي
وقد آذنت نفسي بتقويض رحلها
وأسرع في سوقي إلى الموت سائعي
وإني وإن أوغلت أوسرت هاربا
مس الموت في الأنفاق فالموت لاحقي

هذا الرجل الصالح وعظ ابن أخيه أبا عمرا بن عبدربه وكان يشكو صرسه فقال له : هذه أرحاء
القنطرة لا تصبر على الطحن أكثر من عام ثم تصحل ، وربما بدلت قبل العام ، أفلا تعدر أضراسك
على طحنها سبعين عاما ولم تبدلها ؟

قال أبو عمر : فوعظني وسلاني وأضحكني ، و يقول سليمان بن موسى الكلاعي وهو من باب
التلاعب بتجنيس القوافي :

أنفقت عمرك في غي تربيه
مجمعا من قبيح الفعل أو سابا
وللفتى في الشباب النضر عتمل
إن داخل المرأ في الأعمال أو شابا
فهل وراء متيب حل معذرة
سيان مات لدى التحقيق أو شابا

لا والله لا معذرة وقد خلفنا المحتمل في أنقاء سقاء الحبيبة .

و يقول سليمان وهو أندلسي من بلسية :

تولب ليال للغواية جـون
وواهى صباح للرناد مـين
ركاب شباب أرمع عنك رحلة
وجيش منيب جهزته منـون
ولا أكذب الرحس مما أجنه
وكيف وما يخفى عليه جنين

ولئن قيل : الشيب بداية النصف الثاني من العمر، فإن أحسن النصفين ما ذهب :

إذا ما مات بعضك فابك بعضا
فبعض الشيء من بعض قريب

قال شاعر لا يحضرني اسمه :

شعرات في الرأس بيض ودعج
حل رأسي خيلان روم وزنج
طار عن لمتي غراب شبابي
وعلاتني من بعده شاه مرج
أيها الشيب لم ولعت برأسي
إنما لي عشر وعشر وبنج

وكفى بالشيب بلية أنه إحدى الميتتين . قال يحيى بن خالد :

والشيب إحدى الميتتين تقدمت
أولاهما وتأخرت أخراهما

نقل التوحيدي عن بعضهم : أن الشيب خطام المنية ، ووافد الحمام ، وتاريخ الكتاب في عنوان
العمر ، ويريد الفناء ، ورائد الموت ، وتهيد الهلاك ، وأول مراحل الآخرة .

ألا ليت الشيب لا يرونا فلنا في غيره عبرة :

إذا قلت لم يبلغ بي السن مبلغا
وعظمت بطفل صار قبلي إلى الترب

و يقول دعل الخزاعي :

أهلا وسهلا بالشيب فإنه
سمة العفيف وحلية للتحرج

ضيف أحل بك النهى فقريته
رفض الغواية واقتصد المنهج

آه لو قرينا هذا الأبيض اللماع (رفض الغواية) لكان هذا البيت أصدق ما قيل في التعليل .

ولكن القرن العشرين لا ينبغ فيه الغواة إلا بعد الوخط ، وعندكم خبر الأشيمط العاصي في
الحديث الشريف .

إن هذا الأبيض اللماع لا يأتي غالبا إلا بعد انفساح في العمر وانبساط في رزق الله .

وخير انفعال نفسي حول هاتين الظاهرتين ما يعنيه سعيد بن إبراهيم بن حذير القرطبي الأموي

ولاء ففي آخر عمره ترهد وانقبض عن الناس فقال :

أمن بعد غوصي في علوم الحقائق
وطول انبساطي في مواهب خالهي
وفي حين إشرافي على ملكوته
أرى طالبا ررقا إلى غير خالفي
وقد آذنت نفسي بتقويض رحلها
وأسرع في سوقي إلى الموت سائمي
واني وإن أوغلت أوسرت هاربا
من الموت في الأنفاق فالموت لاحمي

هذا الرجل الصالح وعظ ابن أخيه أبا عمرا بن عبدربه وكان يشكو ضرره فقال له : هذه أرحاء
القنطرة لا تصبر على الطحن أكثر من عام ثم تصحل . وربما بدلت قبل العام ، أفلا تعدر أصراسك
على طحنها سبعين عاما ولم تبدلها ؟

قال أبو عمر : فوعظني وسلاني وأضحكني ، و يقول سليمان بن موسى الكلاعي وهو من باب
التلاعب بتجنيس القوافي :

أنفقت عمرك في غي تربه
مجمعا من قبيح الفعل أو سابا
ولفتي في الشباب النضر محتمل
إن داخل المرأ في الأعمال أو شبا
فهل وراء مشيب حل معذرة
سيان مات لدى التحقيق أو سابا

لا والله لا معذرة وقد خلفنا المحتمل في أنقاء سقراء الحبيبة .

و يقول سليمان وهو أندلسي من بلنسية :

تول ليال للعواية جـون
وواهي صباح للرشاد مـين
ركاب شباب أزمعت عنك رحلة
وجيس منيب جهزته منـون
ولا أكسدت الرحـل مما أجـنه
وكيف وما يخفى عليه جنـين

ومن لم يخل أن الرياء بشينه
فمن مذهبي أن الرياء يشين
لقد ريع قلبي للشباب وفقده
كما ريع بالعلق الفقيد ضنين
وآلني وخط المشيب بلمني
فخطت بقلبي للشجون فنون
وليل شبابي كان أنضر منظرا
وأنق مما لاحظته عيون
فآه على عيش تكدر صفوه
وأنس خلا منه صفاء وحجون
ويا ويح فودي أو فؤادي كلما
تزيد شبيبي كيف بعد يكون
حرام على قلبي سكون يقره
وكيف مع الشيب الممض سكون
وقالوا شباب المره شعبة جنة
فمالي غراني بالمشيب جنون
وقالوا شباك الشيب حدثان ما أتى
ولم يعلموا أن الحديث شجون

نعم جيش مشيب جهزته منون، هذه هي النتائج الطبيعية للشيب لا ما يتعللون به من التلاعب بحسن التعليل.

والنتيجة الطبيعية ما يقوله سهل بن محمد الأزدي الغرناطي:

إذا كنت في سن النهى غير صالح
ففي أي سن بعد ذلك تصلح؟

ولسهل هذا تلميذ اسمه أبو عبد الله ابن الجنان له من أحاسيس الشيب شعرا ونثرا مراثية لنفسه كتبها لبنيه (٤٨).

وكان أبو الفضل بن عياض من أتراب عبد الله بن الحسن الأنصاري المشهور بأبي محمد القرطبي إلا أن الشيب قد جار عليه ولم يجر على أبي محمد وهو من أترابه فقال أبو الفضل: يا أستاذ شبننا وما

(٤٨) تجدها في الدليل والتكملة لابن عبد الملك في حجة السفر الرابع تحقيق إحسان عباس ص ١٠٨ - ١٢٤.

شبنم؟ فقال أبو محمد مرعجلا:

وهل نافعني أن أخطأ الشيب مفرقي
وقد شاب أترابي وشاب لداتي
لئن كان خطب الشيب يوجد عينه
سنريه فمعناه يقوم بذاتي
صحيح أن الموت غاية كل حي وإن لم يسب، وهذا معنى قيام الشيب بذاته، ولكن الشيب يروعنا، هذا هو الفارق.
ولذا كان الأندلسيون يلبسون البياض على المتوفى فقال الخوانساري:

لئن كان البياض لباس حزن
بأندلس فذاك من لصواب

ألم ترني لبست بياض شبيبي
لأنني قد حزت على الشباب
ولقد أخذ هذا المعنى واختصره أحمد بن قاسم شيخ شيخنا ابن حزم فقال:

قالت وقد نظرت مروءتها
شيب على فودي متسر
ما شأن هذا البيض قلت لها
مات الشباب فيص الشعر

وما بالناس ننسى بهجة الدنيا وزينة المجالس شيخنا أبا محمد بن حزم قد قال لما وحطه الشيب:

ولما رأيت الشيب حل مفارقي
نذيرا بترحال الشباب المفارق

رجعت إلى نفسي وقلت لها انظري
إلى ما أتى هذا ابتداء الحقائق

دعي دعوات اللهو قد فات وقتها
كما قد أفاق الليل نور المشرق

دعي منزل اللذات ينزل أهلها
وجدي لما تدعي إليه وسابقي

وهذا هو أحمد بن محمد بن جزى الكلبي يقول من قصيدة طويلة:

واعظي شيب سما فوق لمستي
سمو حباب الماء حالا على حال

ومن لم يخل أن الرياء بشينه
فمن مذهبي أن الرياء يشين
لقد ريع قلبي للشباب وفقده
كما ريع بالعلق الفقيد ضنين
وآلكني وخط المشيب بلمتي
فخطت بقلبي للشجون فنون
وليل شبابي كان أنضر منظرا
وأنق مما لاحظته عيون
فآه على عيش تكدر صفوه
وأنس خلا منه صفاء وحجون
ويا ويح فودي أو فؤادي كلما
تزيد شبيبي كيف بعد يكون
حرام على قلبي سكون يقره
وكيف مع الشيب الممض سكون
وقالوا شباب المره شعبة جنة
فمالي غراني بالمشيب جنون
وقالوا شباك الشيب حدثان ما أتى
ولم يعلموا أن الحديث شجون

نعم جيش مشيب جهزته منون، هذه هي النتائج الطبيعية للشيب لا ما يتعللون به من التلاعب بحسن التعليل.

والنتيجة الطبيعية ما يقوله سهل بن محمد الأزدي الغرناطي:

إذا كنت في سن النهى غير صالح
ففي أي سن بعد ذلك تصلح؟

ولسهل هذا تلميذ اسمه أبو عبد الله ابن الجنان له من أحاسيس الشيب شعرا ونثرا مراثية لنفسه كتبها لبنيه (٤٨).

وكان أبو الفضل بن عياض من أتراب عبد الله بن الحسن الأنصاري المشهور بأبي محمد القرطبي إلا أن الشيب قد جار عليه ولم يجر على أبي محمد وهو من أترابه فقال أبو الفضل: يا أستاذ شينا وما

(٤٨) تجدها في الدليل والتكملة لابن عبد الملك في حق السفر الرابع تحقيق إحسان عباس ص ١٠٨ - ١٢٤.

سُيِّم؟ فقال أبو محمد مرتجلا:

وهل نافعني أن أخطأ الشيب مفرقي
وقد ساب أترابي وشاب لداتي
لئن كان خطب الشيب يوجد عينه
سري بي فمعناه يقوم بذاتي
صحيح أن الموت غاية كل حي وإن لم يسب، وهذا معنى قيام الشيب بذاته، ولكن الشيب يروعنا، هذا هو الفارق.
ولذا كان الأندلسيون يلبسون البياض على المتوفى فقال الحلواني:

لئن كان البياض لباس حزن
بأندلس فذاك من الصواب

ألم ترني لبست بياض تبيي
لأنني قد حزننت على السباب
ولقد أخذ هذا المعنى واختصره أحمد بن قاسم شيخ سيحنا ابن حزم فقال:

قالت وقد نظرت فرؤعتها
شيب على فودي منتشر
ما شأن هذا البيض قمت لها
ماتت الشيبات فيض العر

وما بالناس ننسى بهجة الدنيا وزينة المجالس شيخنا أبا محمد بن حزم فقد قال لما وحطه الشيب:

ولما رأيت السيب حل مفارقي
نذيرا بترحال الشباب المفارق

رجعت إلى نفسي وقلت لها انظري
إلى ما أتى هذا ابتداء الحقائق

دعي دعوات اللهو قد فات وقتها
كما قد أفاق الليل نور المشرق

دعي منزل اللذات ينزل أهلها
وجدي لما تدعي إليه وسابقي

وهذا هو أحمد بن محمد بن جزي الكلبي يقول من قصيدة طويلة:

واعظي شيب سما فوق لمستي
سمو حباب الماء حالا على حال

أنار به ليل الشباب كأنه
مصاييح رهبان تشب لقفال
نهائي عن غي وقال منبها
ألست ترى السار والناس أحوالي
يقولون غيره لتنعم برهة
يعمن به من كان في العصر الخالي
أغالط دهري وهو يعلم أنني
كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي
ومؤنس نار الشيب يقبح لهوه
بأنسه كأنها خط تمثال

وللقاضي أبي القاسم الخضر بن أحد الغرناطي قصيدة في الشيب نظمها على منهج ابن الرومي
في الإلحاح على الصورة، ويشبهها قصيدة لأحمد الصافي النجفي في وصف النجم:

يقول القاضي الخضر في وصف الشيب:
لاح الصباح صباح شيب المفرق
فاحد سراك نجوت مما تتقي
هي شيبة الإسلام فاقد قدرها
قد اعتقتك وحق قدر المعنى
خطت بفودك أيضا في أسود
بالعكس من معهود خط مهرق
كالبرق راع بسيفه طرف الدجا
فأعار دهنه شتات الأبلق
كالفجر يرسل في الدجنة خيطه
ويجمر ثوب ضيائه بالمشرق
كالساء يستره بقعر طحلب
فتراه بين خلاله كالزنبق
كالخية الرقشاء إلا أنه
لا يبرأ الملسوع منه إذا رقي
كالنجم لرجم شيطان الصبا
يا ليت شيطان الصبا لم يحرق
كالزهراء إلا أنه لم يستنم
إلا بغصن ذابل لم يورق

كتسم الزنجي إلا أنه
يبكي العيون بدمعه المترق
وكذا البياض قذى العيون ولا ترى
للعين أبكى من بياض المفرق
ما للغواني وهولون خدودها
يجزعن عن لآلئها المتألق
وأخلته لمع السيوف ومن يتم
لمع السيوف على المفارق يفرق
هو ليس ذاك ولا الذي أنكرته
فكن خائفا ما خفن منه واتق
داء بعز على الطبيب دواؤه
و يضيع خرافيه مال المنفق
لكنه والحق أصدق مقول
شين المنيء الفعل زين المتقي
وللأسف لم نجد هذه القصيدة كاملة.

وفيها من التشبيهات واللفظات النفسية مالا يوجد بغيرها، وقالها من فقهاء الأندلس الذين لا
يقولون بالتقليد.

ومن فقهاءنا الظاهريين - كثر الله سوادهم - الشيخ منذرين سعيد البلوطي يقول:

كم تصابى وقد علاك المشيب
وتعامى عمدا وأنت اللبيب
كيف تلهو وقد أتاك نذير
إن يوم الحمام منك قريب

و يقول

ثلاث وستون قد حزتها
فماذا تؤمل أو تنتظر
وحل عليك نذير المشيب
فما ترعوي بل وما تزدجر
و يقول الوزير حسان بن مالك وهو من أصدقاء شيخنا الوزير أبي محمد بن حزم:
رأت طالعا للشيب بين ذوائبي
فعادت بأسراب الدموع السواكب

أنا به ليل الشباب كأنه
مصاييح رهبان تشب لقفال
نهاني عن غي وقال منبها
ألست ترى السار والناس أحوالي
يقولون غيره لتنعم برهة
يعمن به من كان في العصر الخالي
أغالط دهري وهو يعلم أنني
كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي
ومؤنس نار الشيب يقبح لهوه
بأنسه كأنها خط تمثال

وللقاضي أبي القاسم الخضر بن أحد الغرناطي قصيدة في الشيب نظمها على منهج ابن الرومي
في الإلحاح على الصورة، و يشبهها قصيدة لأحمد الصافي النجفي في وصف النجم:
يقول القاضي الخضر في وصف الشيب:

لاح الصباح صباح شيب المفرق
فاحد سراك نجوت مما تنقي
هي شيبة الإسلام فاقد قدرها
قد اعتقتك وحق قدر المعنى
خطت بفودك أبيضاً في أسود
بالعكس من معهود خط مهرق
كالبرق راع بسيفه طرف الدجا
فأعار دهمته شتات الأبلق
كالفجر يرسل في الدجنة خيطه
ومجر ثوب ضيائه بالشرق
كالساء يستره بقعر طحلب
فتراه بين خلاله كالزئبق
كالخيمة الرقشاء إلا أنه
لا يبرأ الملسوع منه إذا رقي
كالنجم لرجم شيطان الصبا
يا ليت شيطان الصبا لم يحرق
كالزهراء إلا أنه لم يستنم
إلا بغصن ذابل لم يورق

كتبسم الزنجي إلا أنه
يبكي العيون بدمعه المشرق
وكذا البياض قذى العيون ولا ترى
للعين أبكى من بياض المفرق
ما للغواني وهولون خدودها
يجزعن عن لآلئه التالق
وأخلته لمع السيوف ومن يشم
لمع السيوف على المغارق يفرق
هو ليس ذاك ولا الذي أنكرته
فكن خائفا ما حفن منه واتق
داء يعز على الطبيب دواؤه
و يضيع خسرافه مال المنفق
لكنه والحق أصدق مقول
شين المنيء الفعل زين المتقي
وللأسف لم نجد هذه القصيدة كاملة.

وفيها من التشبيهات واللفظات النفسية مالا يوجد بغيرها، وقائلها من فقهاء الأندلس الذين لا
يقولون بالتقليد.

ومن فقهاءنا الظاهريين — كثر الله سوادهم — الشيخ منذرين سعيد البلوطي يقول:

كم تصابى وقد علاك المشيب
وتعماسى عمدا وأنت اللبيب
كيف تلهو وقد أتاك نذير
إن يوم الحمام منك قريب

و يقول

ثلاث وستون قد حزتها
فماذا تؤمل أو تنتظر
وحل عليك نذير المشيب
فما ترعوي بس وما تزدرجر
و يقول الوزير حسان بن مالك وهو من أصدقاء شيخنا الوزير أبي محمد بن حزم:
رأت طالعاً للشيب بين ذوائبي
فعادت بأسراب الدموع السواكب

أنار على أعقاب ليل تواب

وإن كانت للشيب حسنة غير النذارة ، فذلك أنه مؤهل عال لم يطبع في السربون ، لأن ذا الشيبة يسمى شيخا وإن كان أعشى من باقل ، فهو لقب علمي يرشحه الممارسة وطول الدربة .

الفنان يتألم ، لهذا ينفق

يتميز بعض الناس بالحساسية المفرطة ، ورهافة الحس ، وهذه تدل على صدق الانفعال ومن كانت هذه خليقته فليس برجوازيًا عادي التفكير، ميت الحس ، وإنما هو فنان بمعنى الكلمة .

والفن قمة التفوق والعبقرية ، ذلك أن الفن صفة جمالية ، كما أن العبقرية صفة للتفوق في العقلية ، والخيال ، والعاطفة ، والسلوك ، واللغة .

فإذا جاء الحق (عمل العقل) والخير (ما ينبغي أن يكون) بوجه فني فذلك قمة الفن في المنطق والأخلاق .

فإذا أضفت إلى ذلك جماليات الخيال ، واللغة والعاطفة ، فقد جمعت القيم الثلاث الحق ، والخير ، والجمال ، وذلك قمة العبقرية .

ومرهف الحس يتمتع أكثر من غيره بآيات الجمال ، ومتع الحياة .

وأخالكم ستقولون هنيئًا لمرهف الحس ، لأنه يتمتع بآيات الجمال أكثر من غيره .

وأخال أن هذا الكلام حق لو أن مرهف الحس يتمتع بالألم كما يتمتع باللذة ، أو أن لحظات المتعة في حياة الفنان أكثر من لحظات التنغيص ، ولكن الأمر بالعكس في كلتا الحالتين .

إن مرهف الحس في عذاب نفسي في مواجهة القبح ، بقدر ما هو في نعيم نفسي من متع الجمال ، وإن لحظات المتعة بالجمال في هذه القافية تعد بالثواني بيد أن لحظات التعاسة تعد بتعاقب النيرين .

إن الفنان محسود بلا ريب ، وحاسدوه كثرة .

ولكن قلما تجد من يرثي له أو يرق ، ذلك أن ذكاء الفنان ورهافة حسه وذوقه بعديانه .

والنقاد يقولون : إن أمتع أثر أدبي وأصدق ما جاء عن رهافة حس ، وصدق انفعال .

فالفنان مغبوط بأن أثره أجود الآثار ، أما أن يكون هذا الأثر الجيد نتيجة عذاب نفسي ، يعيشه المرهفون في اللحظات الجاحمة فذلك أمر لا يفتن له .

ولو فطن الناس لذلك لكان الفنان العبقري أحق بالرحمة والثناء .

أنار على أعقاب ليل تواب

وإن كانت للشيب حسنة غير النذارة ، فذلك أنه مؤهل عال لم يطبع في السربون ، لأن ذا الشيبة يسمى شيخا وإن كان أعيب من باقل ، فهو لقب علمي يرشحه الممارسة وطول الدربة .

الفنان يتألم ، لهذا يتفوق

يتميز بعض الناس بالحساسية المفرطة ، ورهافة الحس ، وهذه تدل على صدق الانفعال ومن كانت هذه خليقته فليس برجوازيًا عادي التفكير، ميت الحس ، وإنما هو فنان بمعنى الكلمة .

والفن قمة التفوق والعبقرية ، ذلك أن الفن صفة جمالية ، كما أن العبقرية صفة للتفوق في العقلية ، والخيال ، والعاطفة ، والسلوك ، واللغة .

فإذا جاء الحق (عمل العقل) والخير (ما ينبغي أن يكون) بوجه فني فذلك قمة الفن في المنطق والأخلاق .

فإذا أضفت إلى ذلك جماليات الخيال ، واللغة والعاطفة ، فقد جمعت القيم الثلاث الحق ، والخير ، والجمال ، وذلك قمة العبقرية .

ومرهف الحس يتمتع أكثر من غيره بآيات الجمال ، ومتع الحياة .

وأخالكم ستقولون هنيئًا لمرهف الحس ، لأنه يتمتع بآيات الجمال أكثر من غيره .

وأخال أن هذا الكلام حق لو أن مرهف الحس يتمتع بالألم كما يتمتع باللذة ، أو أن لحظات المتعة في حياة الفنان أكثر من لحظات التنغيص ، ولكن الأمر بالعكس في كلتا الحالتين .

إن مرهف الحس في عذاب نفسي في مواجهة القبح ، بقدر ما هو في نعيم نفسي من متع الجمال ، وإن لحظات المتعة بالجمال في هذه الفانية تعد بالثواني بيد أن لحظات التعاسة تعد بتعاقب النيرين .

إن الفنان محسود بلا ريب ، وحاسدوه كثرة .

ولكن قلما تجد من يرثي له أو يرق ، ذلك أن ذكاء الفنان ورهافة حسه وذوقه بعذبانته .

والنقاد يقولون : إن أمتع أثر أدبي وأصدق ما جاء عن رهافة حس ، وصدق انفعال .

فالفنان مغبوط بأن أثره أجود الآثار ، أما أن يكون هذا الأثر الجيد نتيجة عذاب نفسي ، يعيشه المرهفون في اللحظات الجاحمة فذلك أمر لا يفتن له .

ولوطن الناس لذلك لكان الفنان العبقري أحق بالرحمة والرثاء .

أذكر على سبيل المثال أن قبح الصداقة وآلامها أسد عذاباً يلارم حياة الفنان .

إن الفنان المراهف يؤسس صداقته على مخايل جمالية ، يراها فيمن سيصطفهم .

وهذه المخايل قد تكون حسية . كجمال الطلعة وصباحة المحيا ، ولطافة الهيئة ، وطرافة الحديث ، وقد تكون معنوية كإحصائيات الخلفية الفاصلة .

والفنان المراهف بعد هذا سريع الاحتواء لأصدقائه ، لأنه يرفض الثنائية البغيضة أنا وأنت .

و ينقص هذا الاحتواء أدنى ملمح للثنائية البغيضة ، ولو كان طفيف .

ومهما كان شبح الثنائية المحيف خفياً ، أو رهيقاً فإن الفنان المراهف يرى ذلك جهره ، لأنه لا معنى لرهفة الحس إلا الرؤية الضاحية للأمور الخفية الدقيقة .

إن الفنان التألم مرشح لأن يكون معكراً ، يصور أعرض تجربة في الحياة ، ويكتب من يباط فنه أصدق ما تنطوي عليه المشاعر وكل ذلك عن وعي وحذف بمجالي الجمال في فكرته وعاطفه ، وخيله .

• • •

لو كنا أغبياء ؛ لكننا عظماء

ليتذكر كل واحد منا مدى الزهو الذي يجنح به إذا خايل ملامح الذكاء في لثغة طفله .

فلعله يهتز طرباً بأن ذلك الشبل من ذلك الأسد ، أو لعله يتمسح الأعراق الدفينة في ذكاء خاله ، أو عمه ، أو جده .

ولو عرف الناس مدى ما يعذبنا ذكاؤنا كما وكيفاً لكانوا يرتاعون من مخايل الذكاء في أطفالهم ، ولكانوا يقنعون رؤوسهم ، ولما كانوا يتمنون لأطفالهم عرض تجربة تكشف عن فضل الذكاء وحدته لدى أطفالهم .

ذلك أن الأذكىاء ليسوا سعيدين في حياتهم ، إن الذكاء نقمة بقدر ما هونعمة .

ولهذا ترى الأذكىاء المحنكين يهربون من ذكائهم في أكثر مناسبات حياتهم .

إن الذكي المحنك يتظاهربالتغفيل أو الطيبة أو الجهل ، حتى يأمن الناس جانبه ، لأن كل مكر ونصب وخداع ومكيدة عوارض مرض تنتسب إلى الذكاء .

والذكي المثالي يهرب من ذكائه أمام أعذار صديقه الكاذبة ، لأنه يريد أن يجعل المنداح واسعة أمام صديقه حتى لا يتقطع خيط الصداقة ، وهو خيط شفقي شفاف .

والذكي المحنك يهرب من ذكائه ، أمام أكاذيب الناس في معاملاتهم وتصرفاتهم وخبثهم ، ليأخذ أكبر حظ من التجربة التي تكشف عن نوايا النفوس المريضة .

ولو قابل المكر بذكاء لكان الخبثاء يحتاطون لذكائه ، فلا يظهرون إلا بوجه مبرقع .

الذكي المحنك يقرأ أسفاراً هائلة عن أعراف الناس ، وتجويد الأقزام ، وتفسير أحداث التاريخ وفكرته الأنظمة و يرى فيها من الغباء واختلال المنطق والتعمية ما يهيض جناح الفكر .

ولكنه يهرب من ذكائه ويقول سلمنا سمنا ، ولو استعمل ذكائه لحاقت به اللعنة ، وناذره الرعاع وهم أهل الصولة في كل زمان ومكان .

والناس يرون مفارقات الحياة بين أمم مغرورة بماض لها غبي تعتبره أمجاداً ، وبين أمم متواضعة للحقيقة شملالة في طلبها . . بين أمم متقاعسة مفرطة في ماض لها ذكي ، وبين أمم وثابة تسعى إلى

أذكر على سبيل المثال أن قبح الصداقة وآلامها أسد عذاباً يلازم حياة الفنان .

إن الفنان المرهف يؤسس صداقته على مخايل جمالية ، يراها فيمن سيصطفهم .

وهذه المخايل قد تكون حسية ، كجمال الظلمة وصباحة الحيا ، ولطافة الهيئة ، وطرافة الحديث ، وقد تكون معنوية كإحصائيات الخلفية العاصلة .

والفنان المرهف بعد هذا سريع الاحتواء لأصدقائه ، لأنه يرفض الثنائية البغيضة أنا وأنت .

و ينغص هذا الاحتواء أدنى ملمح للثنائية البغيضة ، ولو كان طفيفاً .

ومهما كان شبح الثنائية المخيف خفياً ، أو رهيفاً فإن الفنان المرهف يرى ذلك جبهة ، لأنه لا معنى لرهافة الخس إلا الرؤية الضاحية للأمور الخفية الدقيقة .

إن الفنان المتألم مرشح لأن يكون معكراً ، يصور أعرض تجربة في الحياة ، ويكتب من يباط قلبه أصدق ما تنطوي عليه المساعر وكل ذلك عن وعي وحذف بمجالي الجمال في فكرته وعاطفته ، وخيله .

• • •

لو كنا أغبياء ، لكننا عظماء

ليتذكر كل واحد منا مدى الزهو الذي يجنب به إذا خايل ملامح الذكاء في لثغة طفله .

فلعله يهتز طرباً بأن ذلك الشبل من ذلك الأسد ، أو لعله يتمسح الأعراق الدفينة في ذكاء خاله ، أو عمه ، أو جده .

ولو عرف الناس مدى ما يعذبنا ذكاؤنا كما وكيفاً لكانوا يرتاعون من مخايل الذكاء في أطفالهم ، ولكانوا يقنعون رؤوسهم ، ولما كانوا يتمنون لأطفالهم عرض تجربة تكشف عن فضل الذكاء وحدته لدى أطفالهم .

ذلك أن الأذكىاء ليسوا سعيدين في حياتهم ، إن الذكاء نقمة بقدر ما هونعة .

ولهذا ترى الأذكىاء المحنكين يهربون من ذكائهم في أكثر مناسبات حياتهم .

إن الذكي المحنك يتظاهر بالتغفيل أو الطيبة أو الجهل ، حتى يأمن الناس جانبه ، لأن كل مكر ونصب وخداع ومكيدة عوارض مرض تنتسب إلى الذكاء .

والذكي المثالي يهرب من ذكائه أمام أعذار صديقه الكاذبة ، لأنه يريد أن يجعل المنداح واسعة أمام صديقه حتى لا ينقطع خيط الصداقة ، وهو خيط شفقي شفاف .

والذكي المحنك يهرب من ذكائه ، أمام أكاذيب الناس في معاملاتهم وتصرفاتهم وخبيثهم ، ليأخذ أكبر حظ من التجربة التي تكشف عن نوايا النفوس المريضة .

ولو قابل المكر بذكاء لكان الخبثاء يحتاطون لذكائه ، فلا يظهرون إلا بوجه مبرقع .

الذكي المحنك يقرأ أسفاراً هائلة عن أعراق الناس ، وتحديد الأقزام ، وتفسير أحداث التاريخ وفكرته الأنظمة و يرى فيها من الغباء واختلال المنطق والتعمية ما يهيج جناح الفكر .

ولكنه يهرب من ذكائه ويقول سلمنا سلمنا ، ولو استعمل ذكاءه لحاقت به اللعنة ، وناذره الرعاع وهم أهل الصولة في كل زمان ومكان .

والناس يرون مفارقات الحياة بين أمم مغرورة بماض لها غبي تعتبره أنجاداً ، وبين أمم متواضعة للحقيقة شمالة في طلبها .. بين أمم متقاعسة مفرطة في ماض لها ذكي ، وبين أمم وثابة تسعى إلى

إحياء أنجادها ولا تعتز بذلك حتى تربط الماضي بالحاضر، وتتوثب للنظر الذي سيكون حاضرا ثم ماضيا .

ولكن الذكي المحنك يهرب من ذكائه فلا يرد هذه المفارقات إلى بواعثها وأسبابها .
إن ذكاءه سيحرمه من فرصة العمل في مجتمعه، والذكي المحنك يرى في مآثر تنتسب إلى الفكر مالا يحصيه إلا الله من الرعونة والسفسطة والجهل والتعالم، ولكنه يهرب من ذكائه حتى لا يقال : إن فلانا على مذهب خالف تعرف .

أو إن فلانا عدا طوره .

أو إن فلانا تمنييه نفسه الغرور .

والذكي المحنك يتحداه معلومه وملقنوه بتكهنات لا يتقبلها الذكاء الفطري .
ولكنه يهرب من الذكاء حتى لا يسهه المعلومون أحلامه فيجمع الناس تقليدا على أنه غبي جاهل حتى لا يحرم من شهادة التفوق التي تتيح له العمل والكدح .
لماذا يهرب الأذكىء من ذكائهم ، لو كان الذكاء نعمة ؟

إن الحقيقة في هذا الوجود مغلفة بالمغالطات والأوهام والتكهنات والافتراضات .

والرعاع يقولون : كل الطرق توصل إلى روما .

ولكن الذكي يعذبه مليون طريق ، لم توصله إلى روما بعد .

إنك لو محصت التاريخ ماضيه، وحاضره لوجدت أن أولى الناس بالترشيح لأخطر الأعمال ذلك الرجل الذي يقبل التلقين ، ويتمتع بالعقل المعيشي .

ولوجدت أن الأذكىء بغير خبث هم الفاشلون في حياتهم العملية .

إن الذكاء كشاف بعيد المدى لزيف حياة مليئة بالكاذيب والخداع والخبث .

ولو سألتكم أبا العلاء المعري لقص عليكم أخبارها، لأن أعمى المعرة عريض التجربة حاد الذكاء .

إن أمام الذكي ثلاث طرق ليس له الخيار في غيرها :

١— فإما أن يهرب من ذكائه، ويشيح عنه بعين رجيمة ويتغابي مع الأغبياء، وحينئذ يعيش مجدودا سعيدا مأمون الجانب .

٢— وإما أن يكون ذكيا، ماكرا وحينئذ يفتصب الحظ اغتصابا ويقال : نفس عصام سودت عصاما .

٣— وإما أن يكون كما هو ذكيا غير مخادع يقابل الغباء بذكاء، ويقابل الخبث بذكاء، ويقابل الذكاء بذكاء .

وحينئذ لا يطمح بسعادة غير سعادة الساعة التي هو فيها إن كانت سعيدة .

إن الذكاء نقمة بقدر ما هونعمة، وإن الذكاء عذاب لا نخبو وقدته، حتى تضعف هذه الملكة .

إحياء أنجادها ولا تعتز بذلك حتى تربط الماضي بالحاضر، وتتوثب للناظر الذي سيكون حاضرا ثم ماضيا .

ولكن الذكي المحنك يهرب من ذكائه فلا يرد هذه المفارقات إلى بواعثها وأسبابها .
إن ذكائه سيحرمه من فرصة العمل في مجتمعه، والذكي المحنك يرى في مآثر تنتسب إلى الفكر مالا يحصيه إلا الله من الرعونة والسفسطة والجهل والتعالم، ولكنه يهرب من ذكائه حتى لا يقال : إن فلانا على مذهب خالف تعرف .

أو إن فلانا عدا طوره .

أو إن فلانا تمني نفسه الغرور .

والذكي المحنك يتحداه معلومه وملقنوه بتكهنات لا يتقبلها الذكاء الفطري .
ولكنه يهرب من الذكاء حتى لا يسفه المعلومون أحلامه فيجمع الناس تقليدا على أنه غبي جاهل حتى لا يحرم من شهادة التفوق التي تتيح له العمل والكدح .
لماذا يهرب الأذكىء من ذكائهم ، لو كان الذكاء نعمة ؟

إن الحقيقة في هذا الوجود مغلفة بالمغالطات والأوهام والتكهنات والافتراضات .

والرعاع يقولون : كل الطرق توصل إلى روما .

ولكن الذكي يعذبه مليون طريق ، لم توصله إلى روما بعد .

إنك لو محصت التاريخ ماضيه ، وحاضره لوجدت أن أولى الناس بالترشيح لأخطر الأعمال ذلك الرجل الذي يقبل التلقين ، ويتمتع بالعقل المعيشي .

ولوجدت أن الأذكىء بغير خبث هم الفاشلون في حياتهم العملية .

إن الذكاء كشاف بعيد المدى لزيف حياة مليئة بالكاذيب والخداع والخبث .

ولو سألتكم أبا العلاء المعري لقص عليكم أخبارها ، لأن أعمى المعرة عريض التجربة حاد الذكاء .

إن أمام الذكي ثلاث طرق ليس له الخيار في غيرها :

١— فإما أن يهرب من ذكائه، ويشيح عنه بعين رجيمة ويتقابي مع الأغبياء، وحينئذ يعيش مجدودا سعيدا مأمون الجانب .

٢— وإما أن يكون ذكيا، ماكرا وحينئذ يفتصب الحظ اغتصابا ويقال : نفس عصام سودت عصاما .

٣— وإما أن يكون كما هو ذكيا غير مخادع يقابل الغباء بذكاء، ويقابل الخبث بذكاء، ويقابل الذكاء بذكاء .

وحينئذ لا يطمح بسعادة غير سعادة الساعة التي هو فيها إن كانت سعيدة .

إن الذكاء نقمة بقدر ما هو نعمة، وإن الذكاء عذاب لا نخبو وقدته، حتى تضعف هذه الملكة .

ليت للبراق عينا (٤٩)

هي فتاة من أرومة الشيمة العربية، يستكرهها الأهل في الأسر، فوضعت الأصول لمدرسة التمرد والرفض، ونديت أناسها (براقا) تود لو كحلت عينيه بما أبدته من شهامة يتطامن دونها من ركز الله تحت نحوهم كحقي العاج.

دندنت بهذا (أسمهان) في هديل مسيل للدموع.

ليت للبراق عينا فيرى ما ألقى من عذاب وعنا
وقد استلهم منها الشاعر عبد الرحمن شكري مقطوعة جيدة افتتح بها مجموعة دواو يته.
قال أبو عبد الرحمن: ونحن نقول: ليت للبراق عينا فتكحل ببطولة طالما جابهنا بها ذكاء
جوحا.

ذلك أننا رأينا الذكاء نعمة بقدر ما يكون نقمة، وليس نعمة بإطلاق.
فمن العسير على الأديب أو الفيلسوف .. إلخ: أن يعيش لذكائه ولواقعه معا.
إن ذكاءك يريك ما ينبغي بغير ما تراه في الواقع.
وواقعك يريك ما كان بغير ما تراه في الذي لم يكن؟
ولو كان لبراق أسمهان عين لتكحلت بتعلية ظاهرية جديدة نقول للقرد: يا غزال.
ولو كانت الكلمة الفاصلة للذكاء الظاهري وحده لقلنا للقرد: يا قيطون.
لأن للغزال جيدا تليعا، وعينين ناعستين، وكل ذلك لا يلتبس في الذكاء الظاهري بعين
القيطون المشقوق، وذيله القبيح.
ولو كان لبراق أسمهان عين لتكحلت بسداجة ظاهرية فرضها الواقع، واغتصبها من الذكاء.
ولهذا فالنعامة طيب الله ذكرها واقعية أرادت ألا تكون ذكية، لأنها ظاهرة.

(٤٩) هذه المعاملة من موم أطروحة الماحتر.

تدس رأسها في الرمل، وتكشف عن ساقها للعراء ولو كانت ذكية لعجز الربيع الخالي رغم
سرعتها عن أن يسعها وليقيت في عدو مستمر.

وهكذا المؤمن يجب أن يكون غرا في بعض الأمور.

إننا معذبون بذكائنا.

محسودون على عذابنا.

وربما ملك إرادة الأديب من خنافس الفكر من لا يملك ذكاءه.

وقديما قيل: إن الرأي لمن يملكه، لا لمن يراه.

عائنا هذا كثيرا فيمن يسومنا رأيا أو مسألة أو يرفض لنا رأيا أو مسألة:

لا يستطيع إقناعنا بحجة ولا يستطيع أن يسمع منا بحجة.

وخطابه لنا بلسان:

افعل.

وخطابنا له بلسان:

ارحنا.

ومادامت (أفعل) حقيقة في الأمر مجازا في الالتماس فالحكم للحقيقة.

ولو كنت غير ظاهري غير ذكي لاتخذت من لالا موسيقى رضية.

هم لا يفهمون ما نقول.

ولكن العقل المعيشي يقتضي منا: أننا نقول ما لا يفهم وأنف أبي غمام راغم.

إنهم طالما اتهمونا بالغموض.

وهي خصلة لا حيلة لنا فيها وقد ذهبنا ضحيتها في مراجعات التصحيح السريعة.

ولكن ميزة القلم الأصيل والفكر الأصيل ألا يفهمه إلا الفكر الأصيل.

وموهوبو كل أمة هم شعرة الثور البيضاء التي تذكر.

منحنا الله عقلا نروض به ذكاء عتيا.

أو أدر لنا رزقا أتيا نعلمه صومعة رهين المحبين فإن الإبداع الجيد ابن الذكاء الحر.

ولا إبداع لعقل معيشي.

ليت للبراء عينا (٤٩)

هي فتاة من أرومة الشيمة العربية، يستكرهها الأهل في الأسر، فوضعت الأصول لمدرسة التمرد والرفض، وندبت أنها (براقا) تود لو كحلت عينيه بما أبدته من شهامة يتطامن دونها من ركز الله تحت نحورهن كحقي العاج.

دندنت بهذا (أسمهان) في هديل مسيل للدموع.

ليت للبراق عينا فيرى ما ألقى من عذاب وعنا
وقد استلهم منها الشاعر عبد الرحمن شكري مقطوعة جيدة افتتح بها مجموعة دواو يته.
قال أبو عبد الرحمن: ونحن نقول: ليت للبراق عينا فتكحل ببطولة طالما جابهنا بها ذكاء
جوحا.

ذلك أننا رأينا الذكاء نعمة بقدر ما يكون نقمة، وليس نعمة بإطلاق.
فمن العسير على الأديب أو الفيلسوف.. إلخ: أن يعيش لذكائه ولواقعه معا.
إن ذكاءك يريك ما ينبغي بغير ما تراه في الواقع.
وواقعك يريك ما كان بغير ما تراه في الذي لم يكن؟
ولو كان لبراق أسمهان عين لتكحلت بثعلبية ظاهرية جديدة تقول للفرد: يا غزال.
ولو كانت الكلمة الفاصلة للذكاء الظاهري وحده لقلنا للفرد: يا قبطون.
لأن للغزال جيذا تليعا، وعينين ناعستين، وكل ذلك لا يلتبس في الذكاء الظاهري بعيون
القبطون المشقوقة، وذيله القبيح.
ولو كان لبراق أسمهان عين لتكحلت بسداجة ظاهرية فرضها الواقع، واغتصبها من الذكاء.
ولهذا فالنعامة طيب الله ذكرها واقعية أرادت ألا تكون ذكية، لأنها ظاهرة.

(٤٩) هذه المقالة من هوم أطروحة الماجستير.

تدس رأسها في الرمل، وتكشف عن ساقها للعراء ولو كانت ذكية لعجز الربيع الخالي رغم
سرعتها عن أن يسمعها وليقيت في عدو مستمر.

وهكذا المؤمن يجب أن يكون غرا في بعض الأمور.

إننا معذبون بذكائنا.

محسودون على عذابنا.

وربما ملك إرادة الأديب من خنافس الفكر من لا يملك ذكاءه.

وقديما قيل: إن الرأي لمن يملكه، لا لمن يراه.

عائنا هذا كثيرا فيمن يسومنا رأيا أو مسألة أو يرفض لنا رأيا أو مسألة:

لا يستطيع إقناعنا بحجة ولا يستطيع أن يسمع منا بحجة.

وخطابه لنا بلسان:

افعل.

وخطابنا له بلسان:

ارحمنا.

ومادامت (أفعل) حقيقة في الأمر مجازا في الالتماس والحكم للحقيقة.

ولو كنت غير ظاهري غير ذكي لاتخذت من لالا موسيقى رضية.

هم لا يفهمون ما نقول.

ولكن العقل المعيشي يقتضي منا: أننا نقول ما لا يفهم وأنف أبي تمام راغم.

إنهم طالما اتهمونا بالغموض.

وهي خصلة لا حيلة لنا فيها وقد ذهبنا ضحيتها في مراجعات التصحيح السريعة.

ولكن ميزة القلم الأصيل والفكر الأصيل ألا يفهم إلا الفكر الأصيل.

وموهوبو كل أمة هم شعرة الثور البيضاء التي تذكر.

منحنا الله عقلا نروض به ذكاء عتيا.

أو أدر لنا رزقا أتيا نعلمه صومعة رهين المحبين فإن الإبداع الجيد ابن الذكاء الحر.

ولا إبداع لعقل معيشي.

ألف تحية من السيرانادا

ولو قلت: ألف ألف قبلة، لكانت جزاء لغيرك يا شاشتي الفضية.

وإن قلت: ألف ألف تحية، فذلك لك من عقلي وإحساسي.

وإن قلت: ألف ألف قبلة فذلك لمن وراءك من مشاعري، ومن اللامشاعر.

ولا أدري كيف أضيفها إلى يائي وأنا للتكلم، وهي المنتفية باللام.

هي أول وأقل وأمتع دقائق عشتها.

فلا أدري والله كيف أصنف تلك اللحظات في قاموس السعادة، أهي الأماني والأحلام التي تترك الفتى ملكا ولم ترفع له رأسا؟

أم التي تجعله يحظر من غير طريقه ولا يعي؟!

حسبي: أنها انتصبت أمامي واقعا.

ربما كان ذلك لولا أن الواقع لا ينمحي، ولا يتبرأ منه شريط الزمان بدهوره وسنينه وشهوره، وأيامه، وساعاته، ولحظاته.

ربما كان ذلك لولا أن الواقع لا يمسخه الوعي.

ربما كان ذلك لولا أن سعادة الدكتور ناجي يروعها حريق الفجر.

لقد جعل الله لنا أعصابا من المخ تصور، وتعي، وتمايز، وتحفظ، وتستعيد.

ولكن الأحلام اللذيذة تبقى بهجة في القلب، وشهدا في المذاق، ولا تطيح عنها أعصاب المخ شيئا.

ربما كان ذلك لولا أن الواقع يموت، ولا يبقى في حياة المواطنين إلا أحلامهم.

ألم يبلغك خبر ذبالك الثعلب الذي يقول: والحب إن تنكحه فسد.

إنما أراد هذا الأرحي أن يتمتع بأحلامه وينقي صحيفته عن درن الواقع.

ربما، ربما.

يا إلهي: إنما (ربما) كمغراف الظمان إذا غرف من السراب لا ينفع أوامه، ولا يدع السراب مغارته بلمعانه، بل أقول وأنف ربما التقليلية راغم: إنه عنفوان الواقع، وحيوية الشباب، وأرجية الفيلسوف إذا غازله السراب تجسدت في تلك اللحظة، وكانت عصارة السباب.

وليس على الله بمستكثر أن يجمع العمر في لحظة، وكم من عابث فدى الثلاث وبلغتها بلحظة. لا أقول يا شاشتي الفضية وحاشاك أن أقول: إنك مسلطة على ناسك في صومعته اعتزل الناس. وثني ركبته في بيته فجددت جرحا كاد يحيف نديبه.

وعاودت بالأحلام يانسأ كاد يسو.

بل كنت بشيرا يمسح الدمعة، و يبشر بالأرجية، و يسلي بأيسر ما يقنع به من اختار السراب على الملل.

فإذا لم يبق إلا حواء الخيال والوهم غسلناها بجذ العزيمة والفضيلة.

ألف ألف تحية ودعك من الملايين فلسنا نحذق عدها لقلب إذا عاودته صوته نهز بدلوه من الأحلام، فلا يُرى واله يفري فريه.

ثم يعود إلى جده كالسيف يعود إلى قرابه، و يستمد من صوته طاقته.

وألف ألف تحية لشاشة تلحس صدأ السهر والقلق وهموم كجبال انهملايا في لحظة الصفر الحاسمة.

وألف ألف قبلة من مراشف الوهم للعندليب الذي يواصل بوهم الطيف الأعيب الحرق والأشواق.

أقول هذا من النباك شباك السيرانادا.

وكنت أظن أنني أجدف قرب الكورنيش وأرى أشباحا تعزف السيرانادا، لا أدري شيئا عن الصفات العشر التي يتفلسف بها من يتشبثون بالواقع.

ذلك أن لحظات الأحلام لا تعرف أين ومتى وكيف وما يتفرع من ذلك من صفات ست.

ولكن ثقوا أنني عشت الحقيقة.

وإنما مطمحننا الحقيقة مجردة من الزمان والمكان.

و يارب غفرا قد طغت أقلامنا وكتبته لكم من مجادف السيرانادا بأول أسلوب رمري في الوجدانيات.

• • •

ألف تحية من السيرانادا

ولو قلت: ألف ألف قبلة، لكانت جراء لغيرك يا شاشتي الفضية.

وإن قلت: ألف ألف تحية، فذلك لك من عقلي وإحساسي.

وإن قلت: ألف ألف قبلة فذلك لمن وراءك من مشاعري، ومن اللامشاعر.

ولا أدري كيف أضيفها إلى يائي وأنا المتكلم، وهي المنتفية باللام.

هي أول وأقل وأمتع دقائق عشتها.

فلا أدري والله كيف أصنف تلك اللحظات في قاموس السعادة، أهي الأمانى والأحلام التي تترك الفتى ملكاً ولم ترفع له رأساً؟

أم التي تجعله يحظر من غير طريقه ولا يعي؟!

حسبي: أنها انتصبت أمامي واقعا.

ربما كان ذلك لولا أن الواقع لا ينمحي، ولا يتبرأ منه شريط الزمان بدهوره وسنينه وشهوره، وأيامه، وساعاته، ولحظاته.

ربما كان ذلك لولا أن الواقع لا يمسخه الوعي.

ربما كان ذلك لولا أن سعادة الدكتور ناجي يروعها حريق الفجر.

لقد جعل الله لنا أعصاباً من المخ تصور، وتعي، وتمايز، وتحفظ، وتستعيد.

ولكن الأحلام اللذيذة تبقى بهجة في القلب، وشهدا في المذاق، ولا تطيع عنها أعصاب المخ شيئاً.

ربما كان ذلك لولا أن الواقع يموت، ولا يبقى في حياة المولدين إلا أحلامهم.

ألم يبلغك خبر ذبالك الثعلب الذي يقول: والحب إن تنكحه فسد.

إنما أراد هذا الأرمحي أن يتمتع بأحلامه وبنقي صحيفته عن درن الواقع.

ربما، ربما.

يا إلهي: إنما (ربما) كمغراف الطمان إذا غرف من السراب لا ينفع أوامه، ولا يدع السراب مغارته بلمعانه، بل أقول وأنف ربما التقليلية راغم: إنه عنفوان الواقع، وحيوية الشباب، وأرجحية الفيلسوف إذا غارزه السراب تجسدت في تلك اللحظة، وكانت عصارة السباب.

وليس على الله بمستكثر أن يجمع العمر في لحظة، وكم من عابت فدى الثلاثين وبلغنها بلحظة.

لا أقول يا شاشتي الفضية وحاشاك أن أقول: إنك مسلطة على ناسك في صومعته اعترل الناس، وثنى ركبته في بيته فجددت جرحاً كاد يجف نديبه.

وعاودت بالأحلام يانسا كاد يسلو.

بل كنت بشيرا يمسح الدمعة، وبيشراً بالأرجحية، ويسي بأيسر ما يقنع به من اختار السراب على العلل.

فإذا لم يبق إلا حواء الخيال والوهم غسلناها بجذ العزيمة والفضيلة.

ألف ألف تحية ودعك من الملايين فلسنا نحذق عدها لقلب إذا عاودته صوته نهز بدلوه من الأحلام، فلا يرى واله يفري فريه.

ثم يعود إلى جده كالسيف يعود إلى قرابه، ويستمد من صوته طاقته.

وألف ألف تحية لشاشة تلحس صدأ السهر والقلق وهموم كجبال الهملايا في لحظة الصفر الحاسمة.

وألف ألف قبلة من مراشف الوهم للعنديل الذي يواصل بوهم الطيف الأعيب الحرق والأشواق.

أقول هذا من التباك شبك السيرانادا.

وكنت أظن أنني أجدف قرب الكورنيش وأرى أشباحاً تعزف السيرانادا، لا أدري شيئاً عن الصفات العشر التي يتفلسف بها من يتشبثون بالواقع.

ذلك أن لحظات الأحلام لا تعرف أين ومتى وكيف وما يتفرع من ذلك من صفات ست.

ولكن ثقوا أنني عشت الحقيقة.

وإنما مطمحننا الحقيقة مجردة من الزمان والمكان.

و يارب غفرا قد طغت أقلامنا وكتبته لكم من مجادف السيرانادا بأول أسلوب رمري في الوجدانيات.

• • •

ووجد في مساحيق طيبة الذكر (الكواكب) قضيته الضائعة يلحس لعسا، و يترب حورا،
و يلتوي نطاقا لكشع ضامر خدره الهيام .
لا تعذله فتوجعوه .
ولا تقولوا شئنا فإن الحظ شاء .

...

لا تقل شئنا

لو كان له جناحان يطير بهما بسرعة الصوت أو الضوء : ما خرج عن ملكوت الله .
وإن عمر عمر لبد .
نفياً المشرق ، واختزن ثقافة القوم الشعبية المينة ، ورأى أنه استولى على الأمد كالضفدعة لا
يتجاوز بصرها جدران الجابية وتحسب أنها عبرت المحيطات .
وبخلت عليه ظروف حياته قبل عقدين ونصف عقد من مراغمة تنائف طويق وأحراش
الضباب .
فلم يحذق شيئا من هذه اللغات العالمية .
وعلمه بالأوكسجين والخلويات والكريات ومزارع الحشرات والأطباق والمذنبات واللاشعور
والطاقة .. إلخ كمعرفة شيخنا حمد الجاسر باللغة الفرنسية .
وفاته فرصة التجنيد الإجباري ليستوفي بالتألم ما عجز عنه المقال .
ولو أنيحت له الفرصة لرفضه العرافون ، لأن قدميه مستويتان ملتصقتان بالأرض خاليتان من
العضل .
ورمت به الظروف في غير رحمة إلى جاحم الحياة في المدينة ، فكأنه درج في غير عشه .
ورأى تراثا يزدرى مواله .
ولم يبحسه ربه حظه من الموهبة ، ولكنها رهينة محبين فكان أبو العلاء أعذر منه .
وكان أجل ما في مواهبه : عين تشناق وتدمع ، وقلب يرق وتكسره علامة الجر الباطنة ، وكبد
تفتت في ليالي التشرين .
وهو يخشى ضيعة السباب كما وحطته شيبة تهدد متمته وتنقص طموحه .
فاتخذ حترجة الأموات في الطروس الصفرسيميره وكان رفاقه شهاب الدين وتقي الدين وجلال
الدين .
ولم يعد يعيا ببلاط كامب ديفيد سواء ألعب فيه اللاعبون بكمب أوبكمين .

ووجد في مساحيق طيبة الذكر (الكواكب) قضيته الضائعة يلحس لعسا، و يسرب حورا،
و يلتوي نطاقا لكشح ضامر خدره الهيام،
لا تعذله فتوجعه .
ولا تقولوا شئنا فإن الحظ شاء .

لا تقل شئنا

لو كان له جناحان يطير بهما بسرعة الصوت أو الضوء : ما خرج عن ملكوت الله .
وإن عمر عمر لبد .
تفياً المشرق ، واختزن ثقافة القوم الشعبية المينة ، ورأى أنه استول على الأمد كالصفدة لا
يتجاوز بصرها جدران الجابية وتحسب أنها عبرت المحيطات .
وبخلت عليه ظروف حياته قبل عقدين ونصف عقد من مراغمة تنائف طويق وأحراش
الضباب .
فلم يحدق شئنا من هذه اللغات العالمية .
وعلمه بالأوكسجين والخليات والكريات ومزارع الحشرات والأطباق والمذنبات واللاشعور
والطاقة .. إلخ كمعرفة شيخنا حمد الجاسر باللغة الفرنسية .
وفاتته فرصة التجنيد الإجباري ليستوفي بالنابالم ما عجز عنه المقال .
ولو أنيحت له الفرصة لرفضه العرافون ، لأن قدميه مستويتان ملتصقتان بالأرض خاليتان من
العضل .
ورمت به الظروف في غير رحمة إلى جاحم الحياة في المدينة ، فكأنه درج في غير عشه .
ورأى تراثا يزدري مواله .
ولم يبحسه ربه حظه من الموهبة ، ولكنها رهينة محبين فكان أبو العلاء أعذر منه .
وكان أجل ما في مواهبه : عين تشناق وتدمع ، وقلب يرق وتكسره علامة الجر الباطنة ، وكبد
تفتت في ليالي الشرين .
وهو يخشى ضيعة الشباب كما ونخطه شبيبة تهدد متعته وتنقص طموحه .
فاتخذ حشرة الأموات في الطروس الصفرسيميره وكان رفاقه شهاب الدين وتقي الدين وجلال
الدين .
ولم يعد يعبأ ببلاط كامب ديفيد سواء ألعب فيه اللاعبون بكمب أوبكمبين .

بأبي عبدالرحمن فترة كان يسمع فيها هينمات ما فيخضل دمه، و يخص بريقه .
وكان وكفى بالله حسيبا يقظ الضمير والوجدان الديني فأيقظ اللاشعور ورقصه بالأوهام
والأحلام شعراً ونثراً فقهر الشعور بالنقص .
وهكذا كل من لاقيته وأجزم لي بأنه ظاهري أجزم لك بأنه نابغة له في مجانين بني عامر مراضع غير
محرمة .

اللهم إني أسألك لي ولمن أراد أن يكون ظاهرياً النبوغ لا أريد إلا النبوغ وحده بديلاً من أمرين
أحلاهما مر!!

إما النبوغ وإما ..

يقول الأطباء : إذا استوصلت إحدى الكليتين تضخمت الأخرى حتى تقوم بوظيفة الاثنتين .
وهكذا كل عضو إذا أصيب بضعف قام عنه عضو آخر بأداء وظيفته .
ومن هذه الظاهرة البيولوجية صفع أدلر نظرية فرويد التي تقول بأن الغريزة الجنسية أساس
السلوك .

وقال أدلر وكان قد انفصل عن مدرسة فرويد سنة ١٩١٢م :
إن شعور الإنسان بالنقص هو الذي يدفعه إلى تعويضه بغريزة النزعة إلى القوة والسيطرة
والتفوق . اهـ .

وكل الناس يشعرون بالنقص ، ويتجه سلوكهم إلى التعويض بنزعة التفوق .
ولكنهم لا يستطيعون كلهم التفوق .

وإذا لم يستطيعوا كلهم ذلك فلا بد من أحد أمور ثلاثة لا رابع لها :

إما النبوغ .

وإما الانحلال .

وإما الأعصاب .

قال أبو عبد الرحمن : إننا معشر الظاهريين أشد عباد الله نزوعاً إلى النبوغ لأننا أشدهم شعوراً
بالنقص .

إن شيئاً لا نقدر عليه .

وإن شيئاً نقدر عليه لا نأتيه .

ففي الثانية نحن أقوياء ، لأن إرادتنا بفضل الله حرة نقدر ونأبى !!

وفي الأولى نحن نوابغ لأننا نرقص اللاشعور ثم نجعله مستراحاً لأحلامنا .

أذكر صديقاً لي ظاهرياً كانت جاكين عنده أخت الدموع ؟!

وكان المتال بعيداً وكان وازع الضمير قويا إلا أنه رقص اللاشعور بأحلام أسرها إليّ ، ومرت

بأبي عبدالرحمن فترة كان يسمع فيها هينمات ما فيخصل دمه ، و يغص بريقه .
وكان وكفى بالله حسيبا يقظ الضمير والوجدان الديني فأيقظ اللاشعور ورقصه بالأوهام
والأحلام شعراً ونثراً فقهر الشعور بالنقص .
وهكذا كل من لاقيته وأجزم لي بأنه ظاهري أجزم لك بأنه نابغة له في مجانين بني عامر مراضع غير
محرمة .

اللهم إني أسألك لي ولمن أراد أن يكون ظاهرياً النبوغ لا أريد إلا النبوغ وحده بديلاً من أمرين
أحلاهما مر!!

إما النبوغ وإما ..

يقول الأطباء : إذا استوصلت إحدى الكليتين تضخمت الأخرى حتى تقوم بوظيفة الاثنين .
وهكذا كل عضو إذا أصيب بضعف قام عنه عضو آخر بأداء وظيفته .
ومن هذه الظاهرة البيولوجية صفع أدلر نظرية فرويد التي تقول بأن الغريزة الجنسية أساس
السلوك .

وقال أدلر وكان قد انفصل عن مدرسة فرويد سنة ١٩١٢م :
إن شعور الإنسان بالنقص هو الذي يدفعه إلى تعويضه بغريزة النزعة إلى القوة والسيطرة
والتفوق . اهـ .

وكل الناس يشعرون بالنقص ، ويتجه سلوكهم إلى التعويض بنزعة التفوق .
ولكنهم لا يستطيعون كلهم التفوق .

وإذا لم يستطيعوا كلهم ذلك فلا بد من أحد أمور ثلاثة لا رابع لها :

إما النبوغ .

وإما الانحلال .

وإما الأعصاب .

قال أبو عبد الرحمن : إننا معشر الظاهريين أشد عباد الله نزوعاً إلى النبوغ لأننا أشدهم شعوراً
بالنقص .

إن شئنا لا نقدر عليه .

وإن شئنا نقدر عليه لا نأتيه .

ففي الثانية نحن أقوياء ، لأن إرادتنا بفضل الله حرة نقدر ونأبى !!

وفي الأولى نحن نوابغ لأننا نرقص اللاشعور ثم نجعله مستراحاً لأحلامنا .

أذكر صديقاً لي ظاهرياً كانت جاكين عنده أخت الدموع ؟!

وكان المتال بعيداً وكان وازع الضمير قويا إلا أنه رقص اللاشعور بأحلام أسرها إليّ ، ومرت

ولهم الحب ١

كثيرا ما تختلف المذاهب وتضطرع الآراء في حكم مسألة من المسائل، ولا سبب لذلك إلا سوء القسمة العقلية، وفساد جهتها.

ذلك أن سوء القسمة نقص وفساد في التصور، فلا يحق لك مثلا أن تقول:

التأمين حلال أو حرام.

أو الفناء حلال أو حرام.

بل عليك أن تحصر صورته وألوانه في الواقع وعليك أن تحصر صورته وألوانه في العقل.

ثم تعطي كل صورة حكمها.

ولك أن تأخذ بمجامع القسمة، فإذا رأيت الربا محرما، ورأيت الأكل بالباطل محرما، ورأيت الغرر محرما.

فلك أن تأخذ الصور المندرجة تحت هذه الأمور الثلاثة وتقول:

صور التأمين لا تخلو من أن تكون ربا أو غررا، أو أكلا بالباطل، أو إلخ.

فيكون تقسيمك للمجامع لا للصور.

هذا هو المنهج التحليلي الديكارتي.

وهذا هو المنهج الجيد لصحة التصور، وعليه سأحكم دعوى الحب الصوفي فأقول:

الحب الصوفي مجرد وهم أو دجل.

الحب بهجة في القلب وللقلب بالحب أكثر من لذة، ولكل لذة مذاق خاص.

وإنما يميز بين مذاقات هذه اللذات، الشعور الباطن، ويعجز اللسان والقلم، عن تشخيص ذلك وبناء على اختلاف هذه المذاقات تختلف أقسام الحب وتنمايز.

فثمة حب تبعثه الشفقة والرحمة والولاء والوفاء والمنافع كمحبة الابن لأمه وأخيه وأبيه وولده، وكمحبة الصديق لصديقه وكمحبة المشاهد لمهرج يسليه أو مطرب يغني له.

وثمة حب الشهوة كمحبة الجنس والأكل والطيب واللباس الجميل والآنية الفاخرة.

فهذا نسميه الحب الشهواني، ويدخل فيه الحب الجنسي.

وثمة حب لا علة له ولا باعث، كأن يعلق قلبك بمحبة من تراه لأول مرة لا عن شهوة ولا جنس ولا شفقة ولا منفعة.

فهذا هو الحب الروحي لا سبب له، إلا ابتلاف الأرواح وتقازجها.

وقد غلط قوم فزعموا أن هذا الحب، الروحي هو الحب الصوفي.

قال أبو عبد الرحمن: ونحن ننكر ذلك من وجوه جمة:

أولها: أن للحب الصوفي اصطلاحا خاصا وفلسفة خاصة، تخرجه عن الحب الروحي.

وثانيها: أن الحب من أعمال القلوب، وحب هؤلاء الصوفية إما عقلي وإما خيالي.

وثالثها: أن محبة الله ومحبة حزبه، ومحبة شرعه مزيج من العواطف يجتمع في القلب، فلا تتميز

عاطفة الأشواق إلى الله ووعدته عن عاطفة الشفقة من غضب الله، ووعدته عن عاطفة

الخشية والعبرة عن عاطفة الشكر والولاء عن عاطفة التأمل في عظمة الله وملاحظة آثار

لطفه وتدبيره عن عاطفة الاستهانة بكل أشواق غير الشوق إلى الله: أي تجسيد معنى

العبودية في القلب.

فهذا المزيج من العواطف هو حب الله، وهذا لا يحصل إلا بإيمان، وصلاح وقربة.

والصوفية يدعون وسائل إلى هذا هي الكفر والضلال كالوحدة، والحلول، وسقوط التكليف

والكذب على الله بدعوى الولاية والمكاشفة.

فكيف تحصل محبة الله، بوسائل كافرة؟

وإن قلوبهم أفرغ من فؤاد أم موسى.

ولهم الحب !

كثيرا ما تختلف المذاهب وتضطرب الآراء في حكم مسألة من المسائل، ولا سبب لذلك إلا سوء القسمة العقلية، وفساد جهتها.

ذلك أن سوء القسمة نقص وفساد في التصور، فلا يحق لك مثلا أن تقول:

التأمين حلال أو حرام.

أو الفناء حلال أو حرام.

بل عليك أن تحصر صورته وألوانه في الواقع وعليك أن تحصر صورته وألوانه في العقل.

ثم تعطي كل صورة حكمها.

ولك أن تأخذ بمجامع القسمة، فإذا رأيت الربا محرما، ورأيت الأكل بالباطل محرما، ورأيت الغرر محرما.

فلك أن تأخذ الصور المتدرجة تحت هذه الأمور الثلاثة وتقول:

صور التأمين لا تخلو من أن تكون ربا أو غررا، أو أكلا بالباطل، أو إلخ.

فيكون تقسيمك للمجامع لا للصور.

هذا هو المنهج التحليلي الديكارتي.

وهذا هو المنهج الجيد لصحة التصور، وعليه سأحاكم دعوى الحب الصوفي فأقول:

الحب الصوفي مجرد وهم أو دجل.

الحب بهجة في القلب وللقلب بالحب أكثر من لذة، ولكل لذة مذاق خاص.

وإنما يميز بين مذاقات هذه اللذات، الشعور الباطن، و يعجز اللسان والقلم، عن تشخيص ذلك وبناء على اختلاف هذه المذاقات تختلف أقسام الحب وتنمايز.

فثمة حب تبعثه الشفقة والرحمة والولاء والوفاء والمنافع كمحبة الابن لأمه وأخيه وأبيه وولده، وكمحبة الصديق لصديقه وكمحبة المشاهد لمهريج يسليه أو مطرب يغني له.

وثمة حب الشهوة كمحبة الجنس والأكل والطيب واللباس الجميل والآنية الفاخرة.

فهذا نسيبه الحب الشهواني، و يدخل فيه الحب الجنسي.

وثمة حب لا علة له ولا باعث، كأن يعلق قلبك بمحبة من تراه لأول مرة لا عن شهوة ولا جنس ولا شفقة ولا منفعة.

فهذا هو الحب الروحي لا سبب له، إلا ابتلاف الأرواح وتقازجها.

وقد غلط قوم فزعموا أن هذا الحب، الروحي هو الحب الصوفي.

قال أبو عبد الرحمن: ونحن ننكر ذلك من وجوه جمّة:

أولها: أن للحب الصوفي اصطلاحا خاصا وفلسفة خاصة، تخرجه عن الحب الروحي.

وثانيها: أن الحب من أعمال القلوب، وحب هؤلاء الصوفية إما عقلي وإما خيالي.

وثالثها: أن محبة الله ومحبة حربه، ومحبة شرعه مزيج من العواطف يجتمع في القلب، فلا تتميز

عاطفة الأشواق إلى الله ووعدته عن عاطفة الشفقة من غضب الله، ووعدته عن عاطفة

الخشية والعبرة عن عاطفة الشكر والولاء عن عاطفة التأمل في عظمة الله وملاحظة آثار

لطفه وتدبيره عن عاطفة الاستهانة بكل أشواق غير الشوق إلى الله: أي تجسيد معنى

العبودية في القلب.

فهذا المزيج من العواطف هو حب الله، وهذا لا يحصل إلا بإيمان، وصلاح وقربة.

والصوفية يدعون وسائل إلى هذا هي الكفر والضلال كالوحدة، والحلول، وسقوط التكليف

والكذب على الله بدعوى الولاية والمكاشفة.

فكيف تحصل محبة الله، بوسائل كافرة؟

وإن قلوبهم أفرغ من فؤاد أم موسى.

الحب على لسان أبي زهرة

ثنا صالح جودت كتابة في حواء عن الشيخ محمد أبوزهرة قال: زارني طالب في قسم الصحافة بكلية الآداب وطلب مني حديثاً عن الحب ورفضت، فظل يطاردني ويلمح لأن أستاذة الدكتور عبداللطيف حزة قال له: إذا استطعت أن تظهر بحديث عن الحب من الشيخ أبي زهرة فسأعطيك درجة الامتياز في الصحافة.

فرق قلب الشيخ أبي زهرة لتوسل الشاب وقال له: اكتب يا سيدي: الحب ثلاثة أنواع:

الأول: الحب العذري وهو وهم لا وجود له على الأرض.
الثاني: حب المثلين والمثلات والراقصين والراقصات وهو حب جنس يلعنه الله في كل كتاب.
الثالث: حب الزواج وهو الحب الطاهر المبارك الدائم إن شاء الله.

قال أبو عبد الرحمن: صدق شيخنا أبوزهرة —متع الله بحياته(*)— إلا أننا نقول: إن الحب العذري حقيقي أكيد فقد أحب أبو محمد بن حزم ومحمد بن داود حبا عذريا ولم يتورطا رغم قدرتهما.

وتبعهما أبو عبد الرحمن في هذه الفضيلة.
قال أبو عبد الرحمن: الدليل على ذلك أنه شاب فوداي ما تجاوزت سهوب نجد وتناثفها ولم أحلل بأي بلد لا ترد يد لأمس رغم مقدرتي على السفر.
وقد أضمرت في نفسي ألا أسافر إلا بصحبة أهلي أو من أستحي منه وذلك منتهى العذرية(*).

(*) الآل أقول: رحمه الله.

(*) نشرت هذه المعاني قتل أسماري خارج المملكة.

عندما ينهزم الحب مرة

ترك الشاعر الغزي قول الشعر، وغسل كثيراً منه من ديوانه وتعلل بتعللات منها قوله:
خلت البلاد فلا كريم يرتجى منه النوال ولا مليح يعشق
ولا أحسب أن الغزي صادق لأنني لا أحسب أن هذه المعمورة مادامت الدنيا ستخلو من مليح أو مليحة.

ولن تخلو من قلوب تهفو.

ولا أقول ذلك رجماً بالغيب، لأن مذهبي في نظرية الجمال أنه لا مواصفات للجمال.

أعني أننا لا نسمي المليح مليحاً لكيت وكيت وكيت... إلخ.

ولكن المليح من يهفو إليه القلب.

الجمال ذاتي لا موضوعي.

إذن لن تخلو البلاد من مليح يعشق.

ولكن ربما خلا القلب من عتق المليح.

يخلو القلب من عشق المليح عندما ينهزم الحب في العمر مرة واحدة.

وربما فسرت أيها القاريء هزيمة الحب بتعذر الوصل أو تعمره.

وهو تفسير خاطيء، لأن الوصل إذا تعمس أو تعذر انتصار ساحق للحب.

والمحبوب في هذه الحالة يتضخم في مشاعر المحب إلى أن يكون مثلاً خيالياً، وتضفي عليه الرغبة المكبوتة هالة القداسة.

وإنما يفسر انهزام الحب بالوصال حينما تنطفئ جذوة الحب في أحضان الوصال.

يومها يستهتر المحب بكل حب جديد.

و يومها يعرف المتيمون أنهم غارقون في الخيال.

وعندما ينهزم الحب مرة واحدة فإنك لن تحب أبداً.

الحب على لسان أبي زهرة

ثنا صالح جودت كتابة في حواء عن الشيخ محمد أبوزهرة قال: زارني طالب في قسم الصحافة بكلية الآداب وطلب مني حديثاً عن الحب ورفضت، فظل يطاردني وبلغ لأن أستاذة الدكتور عبداللطيف حزة قال له: إذا استطعت أن تظهر بحديث عن الحب من الشيخ أبي زهرة فسأعطيك درجة الامتياز في الصحافة.

فرق قلب الشيخ أبي زهرة لتوسل الشاب وقال له: اكتب يا سيدي: الحب ثلاثة أنواع:

الأول: الحب العذري وهو وهم لا وجود له على الأرض.
الثاني: حب المثليين والمثليات والراقصين والراقصات وهو حب جنس يلعنه الله في كل كتاب.
الثالث: حب الزواج وهو الحب الطاهر المبارك الدائم إن شاء الله.

قال أبو عبد الرحمن: صدق شيخنا أبوزهرة —متع الله بحياته(٥٠)— إلا أننا نقول: إن الحب العذري حقيقي أكيد فقد أحب أبو محمد بن حزم ومحمد بن داود حبا عذريا ولم يتورطا رغم قدرتهما.

وتبعهما أبو عبد الرحمن في هذه الفضيلة.
قال أبو عبد الرحمن: الدليل على ذلك أنه شاب فوداي ما تجاوزت سهوب نجد وتناثفها ولم أحلل بأي بلد لا ترد يد لأمس رغم مقدرتي على السفر.
وقد أضمرت في نفسي ألا أسافر إلا بصحبة أهلي أو من أستحي منه وذلك منتهى العذرية(٥١).

(٥٠) الآن أقول: رحمه الله.

(٥١) نشرت هذه المعاناة قبل أسعاري خارج المملكة.

عندما ينهزم الحب مرة

ترك الشاعر الغزي قول الشعر، وغسل كثيرا منه من ديوانه وتعلل بتعللات منها قوله:

خلت البلاد فلا كريم يرتجى منه النوال ولا مليح يعشق
ولا أحسب أن الغزي صادق لأنني لا أحسب أن هذه المعمورة مادامت الدنيا ستخلو من مليح أو مليحة.

ولن تخلو من قلوب نهفو.

ولا أقول ذلك رجما بالغيب، لأن مذهبي في نظرية الجمال أنه لا مواصفات للجمال.

أعني أننا لا نسمي المليح مليحا لكيك وكيك.. إلخ.

ولكن المليح من يهفو إليه القلب.

الجمال ذاتي لا موضوعي.

إذن لن تخلو البلاد من مليح يعشق.

ولكن ربما خلا القلب من عتق المليح.

يخلو القلب من عشق المليح عندما ينهزم الحب في العمر مرة واحدة.

وربما فسرت أيها القاريء هزيمة الحب بتعذر الوصل أو تعسره.

وهو تفسير خاطيء، لأن الوصل إذا تعسر أو تعذر انتصار ساحق للحب.

والمحبوب في هذه الحالة يتضخم في مشاعر المحب إلى أن يكون مثالا خياليا، وتضفي عليه الرغبة المكبوتة هالة القداسة.

وإنما يفسر انهزام الحب بالوصل حينما تنطفئ جذوة الحب في أحضان الوصال.

يومها يستهتر المحب بكل حب جديد.

و يومها يعرف اليتيمون أنهم غارقون في الخيال.

وعندما ينهزم الحب مرة واحدة فإنك لن تحب أبدا.

ليلة حب

سيرة الحب وأنت الحب، وظلمنا الحب، وأنت فين والحب فين، والحب كله، والحب كده،
وليلة حب: رصيد هائل من الدغدغات يجمعه (حب الحب) وهي ظاهرة احتفى بنقائنها حسين
السيد، وعبد الوهاب محمد في مهاتفة (ألو.. ألو) وقد طوحت بهم الظنون.
وعندي أن بني آدم صنفان لا ثالث لهما ولا رابطة بين الصنفين إلا الحب فهو لغة التفاهم
بينهما.

وقد عايشنا موسم بنت ابراهيم ابتداء بليلة الجمعة الفائتة، بين دفلجة محمد وتهويمات أحد
وأفغام بنت ابراهيم، وكانت لحظة أنس لا ينقصها إلا صفيح الخنافس من خلال المذياع.
وكان لثومة خرجات جمهورية يبدو فيها التكلف أحيانا كمطلع سلوا كؤوس الطلى هل لامست
فاها، وكالحب كده.
وأحيانا تتألق ولا يبدو للتكلف أثر كهات عينيكي.

أما ليلة الحب فلا يأخذ فيها نفس الكوكب مجراه الطبيعي، فلو كانت قبل أوانها بعشرة أعوام
وتخللها انفجالات جمهورية عند المقاطع اليتيمة لكانت أعز أنموذج لفنها، ولا نفسر هذا بأنها لمست
حاجة الشرقيين إلى الهدوء احتذاء للغربيين الذين باتوا يرتاحون تحت الضوء الخافت والسمفونية
المادئة، وإنما ذلك لأنها لا تقوى على ما كانت تقوى عليه في الأطلال، والرباعيات وفكروني، فقد
أنفقت عمرا مديدا وهن فيه العظم وانكمشت خلاله الرئتان وكنت أستمع باشفاق إلى قولها
(نخلصه حب) فأخالها تنطق الصاد من مخرج الثاء.

وكنت أتصور أن مقطع (تعال.. حب العمر.. إلخ) كمكازة الخطيب، أو الواعظ، وأشفقت
ألا يكون فيها جمال غير ذلك، فإذا بنا ننقل إلى عوالم صوتية انطلاقا من مقطع (لو كل حب).
ألا ترى أن مقطع (أنا حبي أكثر) و(ويايا ويايا) و(أنت بعيد ويايا ويايا) دفلجة ترقص
الإبل على ضخامة أجسامها وضحالة عواطفها، لأنها لحن شرقي خالص.

وكان في الكلمة التي كتبها شفيق (الربيع الورد، النبع اللي جاري، الجيتار، الهمس).
وقد استعيض عن الجيتار والهمس كلمة (النسيم الخلو) وهذا تصرف في منتهى التوفيق.

فالنسيم هو المناسب لسياق مظاهر طبيعية سبقته يطرب لها العشاق، ولا معنى للهمس بين
النبع الجاري، وإنما يهمس المتدلي الفرزدق، وابن ربيعة صاحب نعم وامرؤ القيس صاحب عنيزة
يحاذرون أن يندربهم الحبي ولا معنى للجيتار مع اللقيا، وإنما يتعلل به عند الغيبة.

وظني أن هذا التصرف من الكوكب فهي صاحبة ذوق أدبي رفيع، تصرفت في الأطلال، وإلى
عرفات الله والرباعيات، وغيرها تصرفا يدل على سمو ذوقها.

وقول شفيق (أنا حبي أكثر) دعوى إنما قدم برهانها الذي فقد وعيه لما تلا: (بربك هل ضمنت
إليك ليلي) وقدم البرهان خنافس ذوو رخاوة في إيطاليا استمرأوا الانتحار لأجل روايات غرامية
مجنونة مستعجلين طريقهم إلى النار.

وقدمه ظرفاء بني عامر طيبي الذكر وفي صفهم عصفور الشكوك إمامنا محمد بن داوود.

و يكون الحب أكثر في المجتمعات الوقورة المحروسة.

أما المجتمع الذي لا يرد يد لأمس فحبه زائف وقاح.

ليلة حب

سيرة الحب وأنت الحب، وظلمنا الحب، وأنت فين والحب فين، والحب كله، والحب كده،
وليلة حب: رصيد هائل من الدغدغات يجمعه (حب الحب) وهي ظاهرة احتفى بنقائنها حسين
السيد، وعبد الوهاب محمد في مهاتفة (ألو.. ألو) وقد طوحت بهم الظنون.
وعندي أن بني آدم صنفان لا ثالث لهما ولا رابطة بين الصنفين إلا الحب فهو لغة التفاهم
بينهما.

وقد عايشنا موسم بنت ابراهيم ابتداء بليلة الجمعة الفائتة، بين دفلجة محمد وتهويمات أحد
وأفغام بنت ابراهيم، وكانت لحظة أنس لا ينقصها إلا صغير الخنافس من خلال المذياع.
وكان لثومة خرجات جمهورية يبدو فيها التكلف أحيانا كمطلع سلوا كؤوس الطلى هل لامست
فاها، وكالحب كده.
وأحيانا تتألق ولا يبدو للتكلف أثر كهات عينيكي.

أما ليلة الحب فلا يأخذ فيها نفس الكوكب مجراه الطبيعي، فلو كانت قبل أوانها بعشرة أعوام
وتخللها انفجالات جمهورية عند المقاطع اليتيمة لكانت أعز أنموذج لفنها، ولا نفسر هذا بأنها لمست
حاجة الشرقيين إلى الهدوء احتذاء للغربيين الذين باتوا يرتاحون تحت الضوء الخافت والسمفونية
المادئة، وإنما ذلك لأنها لا تقوى على ما كانت تقوى عليه في الأطلال، والرباعيات وفكروني، فقد
أنفقت عمرا مديدا وهن فيه العظم وانكمشت خلاله الرثتان وكنت أستمع باشفاق إلى قولها
(نخلصه حب) فأخالها تنطق الصاد من مخرج الثاء.

وكنت أتصور أن مقطع (تعال.. حب العمر.. إلخ) كمكازة الخطيب، أو الواعظ، وأشفقت
ألا يكون فيها جمال غير ذلك، فإذا بنا ننقل إلى عوالم صوتية انطلاقا من مقطع (لو كل حب).
ألا ترى أن مقطع (أنا حبي أكثر) و(ويايا ويايا) و(أنت بعيد ويايا ويايا) دفلجة ترقص
الإبل على ضخامة أجسامها وضحالة عواطفها، لأنها لحن شرقي خالص.

وكان في الكلمة التي كتبها شفيق (الربيع الورد، النبع اللي جاري، الجيتار، الهمس).
وقد استعيض عن الجيتار والهمس كلمة (النسيم الحلو) وهذا تصرف في منتهى التوفيق.

فالنسيم هو المناسب لسياق مظاهر طبيعية سبقته يطرب لها العشاق، ولا معنى للهمس بين
النبع الجاري، وإنما يهمس المتدلي الفرزدق، وابن ربيعة صاحب نعم وامرؤ القيس صاحب عنيزة
يحاذرون أن ينذر بهم الحبي ولا معنى للجيتار مع اللقيا، وإنما يتعلل به عند الغيبة.

وظني أن هذا التصرف من الكوكب فهي صاحبة ذوق أدبي رفيع، تصرفت في الأطلال، وإلى
عرفات الله والرباعيات، وغيرها تصرفا يدل على سمو ذوقها.

وقول شفيق (أنا حبي أكثر) دعوى إنما قدم برهانها الذي فقد وعيه لما تلا: (بربك هل ضمنت
إليك ليل) وقدم البرهان خنافس ذوو رخاوة في إيطاليا استمروا الانتحار لأجل روايات غرامية
مجنونة مستعجلين طريقهم إلى النار.

وقدمه ظرفاء بني عامر طيبي الذكر وفي صفهم عصفور الشكوك إمامنا محمد بن داوود.

و يكون الحب أكثر في المجتمعات الوقورة المحروسة.

أما المجتمع الذي لا يرد يد لأمس فحبه زائف وقاح.

الكتابة بجماد الموسيقى

صدق أو لا تصدق أن أبا عبدالرحمن إذ لم يمنح جمالا في الخط سعى في دأب إلى تعويض ذلك بورق أزرق أو أخضر مزري صقيل غالي الثمن مبروز بهوامش حمراء ونجوم ولم يرض الأسلوب المهلهل فكانت أسوته بلاغة القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وخطب الصحابة والبلغاء ونثرات الشافعي وابن جرير والجاحظ والتوحيدي وأهل المغرب إلى الزيات والدكاترة زكي حتى لا يجمع الله لنا بين رداءة الخط وتهلله الأسلوب .

وما كنا ننتقي من الأقلام إلا أثمنها وأجلها عملاً بنصيحة الكتاب كل هذا نخولناه .

فلم يكشف ذلك عما في عواطفنا من جيشان .

إن من أعير لسان سحبان وخط ابن مقلة وترسل عبدالحميد وفحولة الزيات وظرافة زكي مبارك وسخرية مارون عبود لن يعبر عن أدغال نفسه كما في نفسه .

وإنما يكشف عن أدغال النفس وحرارة العواطف طريقة في الرسم لم تحذقها الشناتر والبراجم بعد ولكنه رسم صامت ينقش القلب على الحنايا إنه مداد الموسيقى .

أخ ثم يخ لو استطعنا أن نكتب بالموسيقى بدلا من الدفلة بها .

هذا أمير العود العربي وشيخ الأطارشة إذا امتد في إجهاشته لا يزيدها بزجلته شيئا لا نجده في بلاغة الفصحاء ولا يحركنا بقلبه العطوف الألوف بما لا يحركنا به عطوفون ألوفون عندنا .

إنها الموسيقى التي تصاحب فريد الأطرش في زجله وفي قصيدة (عش أنت) .

ربما علق بالخيال أو العقل صورة من نقش القلب على الحنايا فيدل لنا شيء من المستحيل وهو الكتابة بالموسيقى ، كما فعل المأسوف عليه فريد على طرس جوانحنا .

إن من لم ترطب حياته دفلجات من الموسيقى سيكون ناقص الحظ من البلاغة والتعبير الموسقى الصادق .

يقول طيب الذكر كشاجم :

إن كنت تنكر أن في الألحان فائدة ونفعاً
فانظر إلى الإبل التي هي و يك أغلظ منك طبعاً

تصغي لأصوات الحداة
ومن العجائب أنهم
فإذا توردت الحياض
وتشوقت للصوت من حاد
ذهلت عن الماء الذي
شوقا إلى النغم الذي
فنقطع الفلوات قطعاً
يظمنها خسا ور بها
وحاولت في الماء كرعاً
تصيح إليه سمعاً
تلتسذه بردا ونقعاً
أطربتها لحننا وسمعاً

ستر الله عن عواطفنا ما تلوكة السنة المستترين وتغمر به همزة اللزمة ولا نزع عنا ظل العافية والحياة .

• • •

الكتابة بجماد الموسيقى

صدق أو لا تصدق أن أبا عبد الرحمن إذ لم يمنح جمالا في الخط سعى في دأب إلى تعويض ذلك بورق أزرق أو أخضر مزري صقيل غالي الثمن مبروز بهوامش حمراء ونجوم ولم يرض الأسلوب المهلهل فكانت أسوته بلاغة القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وخطب الصحابة والبلغاء ونثر الشافعي وابن جرير والجاحظ والتوحيدي وأهل المغرب إلى الزيات والدكاترة زكي حتى لا يجمع الله لنا بين رداءة الخط وتهلل الأسلوب .

وما كنا ننتقي من الأقلام إلا أثمنها وأجلها عملاً بنصيحة الكتاب كل هذا نخولناه .

فلم يكشف ذلك عما في عواطفنا من جيشان .

إن من أعير لسان سحبان وخط ابن مقلة وترسل عبد الحميد وفحولة الزيات وظرافة زكي مبارك وسخرية مارون عبود لن يعبر عن أدغال نفسه كما في نفسه .

وإنما يكشف عن أدغال النفس وحرارة العواطف طريقة في الرسم لم تحذفها الشناتر والبراجم بعد ولكنه رسم صامت ينقش القلب على الحنايا إنه مداد الموسيقى .

أخ ثم يخ لو استطعنا أن نكتب بالموسيقى بدلا من الدفلة بها .

هذا أمير العود العربي وشيخ الأطارشة إذا امتد في إجهاشته لا يزيدنا بزجلته شيئا لا نجده في بلاغة الفصحاء ولا يحركنا بقلبه العطوف الألوف بما لا يحركنا به عطوفون ألوفون عندنا .

إنها الموسيقى التي تصاحب فريد الأطرش في زجله وفي قصيدة (عش أنت) .

ربما علق بالخيال أو العقل صورة من نقش القلب على الحنايا فيدل لنا شيء من المستحيل وهو الكتابة بالموسيقى ، كما فعل المأسوف عليه فريد على طرس جوانحنا .

إن من لم ترطب حياته دفلجات من الموسيقى سيكون ناقص الحظ من البلاغة والتعبير الموسقى الصادق .

يقول طيب الذكر كشاجم :

إن كنت تنكر أن في الألحان فائدة ونفعاً
فانظر إلى الإبل التي هي و يك أغلظ منك طبعاً

تصغي لأصوات الحداة
ومن العجائب أنهم
فإذا توردت الحياض
وتشوقت للصوت من حاد
ذهلت عن الماء الذي
شوقا إلى النغم الذي
فتقطع الفلوات قطعاً
يظمنها خساور بها
وحاولت في الماء كرعاً
تصيح إليه سمعاً
تلتذه بردا ونقعا
أطربها لحناً وسمعا

ستر الله عن عواطفنا ما تلوكة السنة المستترين وتغمز به الهمزة اللمزة ولا نزع عنا ظل العافية والحياة .

والمباح وهكذا.. وهكذا.

فالموضوع — يا بنت أحمد — أنتم من (أحنا حبينا) .

قالت : قل لهم كل يوم (خليكوا شاهدين) فيحضر القراء زاويتك هذه و يشهدوا لك أو عليك .

قلت : إذن خليكوا شاهدين مع مذرشمس في كل يوم وليسمح لنا سيويه والحريري هذه المرة .

خليكوا شاهدين (٥٢)

فايزة أحمد الرواس قبل الدفلة أوفائزة أحمد بيكوبعد الدفلة خايلت لي لا أدري أيقظة أم مناما
وقالت : أنت يا أبا عبد الرحمن كثيرا التشكي على هذه الجماهير سلامات ؟

قلت : بعثر اتراني الذي بعثر صفائك لما مشيت وسط الغيطاني والهوى — والله حسيبه — ماشي .

قالت : كيف يا شيخنا ؟

قلت : إنني مصاب بداء القلب ، وأريد أن أقول لهؤلاء الناس كل يوم شيئا أشهدهم بأن دمي لا
يطل ، فلا نذوب في أضحوكة ابن عباس رضي الله عنه إذ قال (ثليل الهوى لا عقل ولا قود) .

فنحن نرفض هذه الفتوى .

وأبشرك أنني أحصى الرأس ولو كانت عندي عقدة لفكها وقام طائرا ذلك الذي بعثر صفائك ؟

وعلى أي حال لست أدري ماذا أقول مع مذرشمس كل يوم ؟

قالت : أو ما سمعت مجدي نجيب فيما دفلجه زوجي محمد سلطان ؟

قلت : نسيت .

قالت : (أولوا لكل الناس احنا حبينا) .

قلت : لا يستقيم هذا الترف على لساني وإلا فأكرمي بها من لهجة .

وكفى زوجك فخرا هذه الموسيقى التي تأخذ بتلابيب القلوب .

وكفاك فخرا أنك فائزة .

قالت : الأمر يسير قل (نحن حبينا) أو نحن أحبينا .

قلت : سأحدث بلغة البزل القناعيس والأنا واللا أنا والاستصحاب والاستحسان والمكروه

(٥٢) هذه فلسفة لعمود كنت أكتبه بهذا العنوان في حريدة الرياض ، وكان صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبدالعزيز
— حفظه الله — ينكت علي بهذا العنوان .

والمباح وهكذا.. وهكذا.

فالموضوع — يا بنت أحمد — أنتم من (أحنا حبينا) .

قلت : قل لهم كل يوم (خليكوا شاهدين) فيحضر القراء زاو يتك هذه و يشهدوا لك أو عليك .

قلت : إذن خليكوا شاهدين مع مذرشمس في كل يوم وليسمح لنا سيويه والحريري هذه المرة .

خليكوا شاهدين (٥٢)

فايزة أحمد الرواس قبل الدفلة أوفائزة أحمد بيكوبعد الدفلة خايلت لي لا أدري أيقظة أم مناما
وقالت : أنت يا أبا عبدالرحمن كثيرا التشكي على هذه الجماهير سلامات ؟

قلت : بعثر اتراني الذي بعثر صفائك لما مشيت وسط الغيطاني والهوى — والله حسيبه — ماشي .

قلت : كيف يا شيخنا ؟

قلت : إنني مصاب بداء القلب ، وأريد أن أقول لهؤلاء الناس كل يوم شيئا أشهدهم بأن دمي لا
يطل ، فلا نذوب في أضحوكة ابن عباس رضي الله عنه إذ قال (ثقل الهوى لا عقل ولا قود) .

فنحن نرفض هذه الفتوى .

وأبشرك أنني أحصى الرأس ولو كانت عندي عقدة لفكها وقام طائرا ذلك الذي بعثر صفائك ؟

وعلى أي حال لست أدري ماذا أقول مع مذرشمس كل يوم ؟

قلت : أو ما سمعت مجدي نجيب فيما دفلجه زوجي محمد سلطان ؟

قلت : نسيت .

قلت : (أولوا لكل الناس احنا حبينا) .

قلت : لا يستقيم هذا الترف على لساني وإلا فأكرمي بها من لهجة .

وكفى زوجك فخرا هذه الموسيقى التي تأخذ بتلابيب القلوب .

وكفاك فخرا أنك فائزة .

قلت : الأمر يسير قل (نحن حبينا) أو نحن أحبينا .

قلت : سأحدث بلغة البزل القناعيس والأنا واللا أنا والاستصحاب والاستحسان والمكروه

(٥٢) هذه فلسفة لعمود كنت أكتبه بهذا العنوان في جريدة الرياض ، وكان صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبدالعزيز
— حفظه الله — يتكث علي بهذا العنوان .

وعبر روحها ذكره بأن قضاء الله لا يرحم الملاح، لأن هذا العمر كالزورق الهيمان يضل طريقه
فيخبو الشعاع .

وقصة هذا التبر المترب أنه قلب تشيعه المعاني رزقنا الله الصبر على البلاء والمكاره !!

الجمال الفريقت

صالح علي الشرنوبى من الشعراء الرقيقة قلوبهم الخشوعة مشاعرهم بلفه وهو يقضي الإجازة عام
١٩٤٤ وفاة أسمهان فكانت فادحة صدعت قلبه، وأثار حزنه الدفين أنه شاهد رواية سينمائية مثلت
فيها الفقيدة المأسوف عليها، فاستلهم من وحي التراب هذه الهيمنة .

هات الدموع فأت شاعر ما للدموع لديك آخر
لم تلهم الأبراج قلبك بعض إلهام المقابر

ثم قال عن الفقيدة:

عاشت كما شاء الطموح	لها فمن وثب لحفض
وهوت كما تهوى الكواكب	بعد إشراق وومض
يا زهرة رفت رفيف النسيم	في الروض المريع
هذا شبابك في الربيع	فهل بمت إلى الربيع
جافتك أفراح الحياة	وضمك الألم الوجيع
ما نفع آفاق الوجود	نضيق بالأمل الواسع
سيان في شرع القضاء	الشيخ والطفل الرضيع
هذا شبابك في العيون	الناظرات وفي الأثير
ذو يته نغما يرنح	شجوه سمع الطيور
والصورة الخرساء	ملحمة مخلدة السطور
حجبت شجونك بابتسام	ليس من وحي السرور
كالواحة السجواء في	أحشائها سر الهجير
مثلت دورك في روايتهم	كما شاءوا عشيقه
قدرتمثل مرتين	على اختلاف في الطريقة
في شاشة الفن الجميل	وشاشة الموت الصفيقه
أبكيك هل ألهمت	أنك بعد أيام غريقه؟
فمنقصت دورك في	الخيال لتكمله في الحقيقه

الحب على لسان أبي زهرة

ثنا صالح جودت كتابة في حواء عن الشيخ محمد أبوزهرة قال: زارني طالب في قسم الصحافة بكلية الآداب وطلب مني حديثاً عن الحب ورفضت، فظل يطاردني و يلح لأن أستاذة الدكتور عبداللطيف حمزة قال له: إذا استطعت أن نظفر بحديث عن الحب من الشيخ أبي زهرة فسأعطيك درجة الامتياز في الصحافة.

فرق قلب الشيخ أبي زهرة لتوسل الشاب وقال له: اكتب يا سيدي: الحب ثلاثة أنواع:

الأول: الحب العذري وهو وهم لا وجود له على الأرض.
الثاني: حب المثلين والمثلات والراقصين والراقصات وهو حب جنس يلعنه الله في كل كتاب.
الثالث: حب الزواج وهو الحب الطاهر المبارك الدائم إن شاء الله.

قال أبو عبد الرحمن: صدق شيخنا أبوزهرة —متع الله بحياته(٥٠)— إلا أننا نقول: إن الحب العذري حقيقي أكيد فقد أحب أبو محمد بن حزم ومحمد بن داود حبا عذريا ولم يتورطا رغم قدرتهما.

وتبعهما أبو عبد الرحمن في هذه الفضيلة.
قال أبو عبد الرحمن: الدليل على ذلك أنه شاب فوداي ما تجاوزت سهوب نجد وتنائفها ولم أحلل بأي بلد لا ترد لا لمس رغم مقدرتي على السفر.
وقد أضمرت في نفسي ألا أسافر إلا بصحبة أهل أو من أستحي منه وذلك منتهى العذرية(٥١).

(٥٠) الآن أقول: رحمه الله.

(٥١) نشرت هذه المعاشة قبل أسعاري حارح الملكة.

عندما ينهزم الحب مرة

ترك الشاعر الغزي قول الشعر، وغسل كثيراً منه من ديوانه وتعلل بتعللات منها قوله:
خلعت البلاد فلا كريم يترجى منه النوال ولا مليح يعشق
ولا أحسب أن الغزي صادق لأنني لا أحسب أن هذه المعمورة مادامت الدنيا ستخلو من مليح أو مليحة.

ولن تخلو من قلوب نهفو.

ولا أقول ذلك ربما بالغيب، لأن مذهبي في نظرية الجمال أنه لا مواصفات للجمال.
أعني أننا لا نسمي المليح مليحاً لكيت وكيت وإلخ.

ولكن المليح من يهفو إليه القلب.

الجمال ذاتي لا موضوعي.

إذن لن تخلو البلاد من مليح يعشق.

ولكن ربما خلا القلب من عشق المليح.

يخلو القلب من عشق المليح عندما ينهزم الحب في العمر مرة واحدة.

وربما فسرت أيها القاريء هزيمة الحب بتعذر الوصل أو تعسره.

وهو تفسير خاطيء، لأن الوصل إذا تعسر أو تعذر انتصار ساحق للحب.

والمحسوب في هذه الحالة يتضخم في مشاعر المحب إلى أن يكون مثالا خيالياً، وتضفي عليه الرغبة المكيوتة هالة القداسة.

وإنما يفسر انهزام الحب بالوصل حينما تنطفئ جذوة الحب في أحضان الوصال.

يومها يستهتر المحب بكل حب جديد.

و يومها يعرف المتيمون أنهم غارقون في الخيال.

وعندما ينهزم الحب مرة واحدة فإنك لن تحب أبداً.

وعبر روحها ذكره بأن قضاء الله لا يرحم الملاح ، لأن هذا العمر كالزورق الهيمان يفضل طريقه
فيخبو الشعاع .

وقصة هذا التبر المترب أنه قلب تشيعه المعاني رزقنا الله الصبر على البلاء والمكاره !!

الجمال الفريقت

صالح علي الشرنوبى من الشعراء الرقيقة قلوبهم الخشوعة مشاعرهم بلغه وهو يقضي الإجازة عام
١٩٤٤ وفاة أسمهان فكانت فادحة صدعت قلبه ، وأثار حزنه الدفين أنه شاهد رواية سينمائية مثلت
فيها الفقيدة المأسوف عليها ، فاستلهم من وحي التراب هذه الهيمنة .

هات الدمع فأت شاعر ما للدموع لديك آخر
لم تلهم الأبراج قلبك بعض إلهام المقابر

ثم قال عن الفقيدة :

عاشت كما شاء الطموح	لها فمن وثب لحفض
وهوت كما تهوى الكواكب	بعد إشراق وومض
يا زهرة رفت رفيف النسيم	في الروض المريع
هذا شبابك في الربيع	فهل بسمت إلى الربيع
جافتك أفراح الحياة	وضمك الألم الوجيع
ما نفع آفاق الوجود	نضيق بالأمل الواسع
سبان في شرع القضاء	الشيخ والطفل الرضيع
هذا شبابك في العيون	الناظرات وفي الأثير
ذو يته نغم يرنح	شجوه سمع الطيور
والصورة الخرساء	ملحمة مخلدة السطور
حجبت شجونك بابتسام	ليس من وحي السرور
كالواحة السجواء في	أحشائها سر الهجير
مثلت دورك في روايتهم	كما شاءوا عشيقه
قدرتمثل مرتين	على اختلاف في الطريقة
في شاشة الفن الجميل	وشاشة الموت الصفيقه
أبكيتك هل ألهمت	أنك بعد أيام غريقه ؟
فنقصت دورك في	الخيال لتكمله في الحقيقه

قاموس الفزل

وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟

إنها لفئة جادة صادقة تكشف لنا عن حكمة الخلق جادين أو عابثين .

وما الحنايا من هذه الأضالع إلا عناية إلهية لولاها لطارت قلوبنا في أدنى خفقة من الخفقات

حينما يزحنا المنعطف بهذب متحشدة تريش سهامها ؟

وهذه القلوب الضعيفة لا تهرب هروب الغزالة حتى لا تقع فريسة .

ولكنها ترمي بنفسها على السهم كما قال الشاعر أحمد العناني النابلسي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ :

يطير قلبي إلى الخناظه شغفا فاعجب له كيف يرمي السهم بالهدف ؟

قال أبو عبد الرحمن : هذا نوع من البديع لذيد يسمونه العكس .

بيد أنه تغطرس عليه المعاصرون عن سذاجة أو سماجة .

ولقد طرق هذا المعنى ابن لؤلؤة الذهبي وابن نباتة وسل عني كل منعطف بأرض الكنانة فطلما أعيتني صيانة هذا القلب المتوثب :

وخشيت من قلبي الفرار إليهم حتى لقد طالبت به بضمين

إنهم كثيرا ما يتحدثون عن (العيون الخاطئة) لأنها آثمة بتوسلاتها .

وربما حل من لم يذق طعم الهوى بكاءنا بأنه الظهور عن نجاسة حكيمية .

وهذا على مذهب القائل :

نجس العيون فإن رأتهم مقلتي طهرتها فنزحت ماء جفوني

قال ابن عمر الظاهري : يأبى الله أن نصف بالنجاسة رموشا تخرج وتبلسم ، ولا ذنب لها إلا أنها حبيبة لقلوبنا ، وإن كانت قلوبنا فريستها .

ولا عجب فالفراشة حبيبة النار ، ولكن الهدف أسمى ، إنما الخاطيء الخاطئا ، وخطيئة العين النظر ، ولهذا فبالدموع تغتسل .

قاله الثعالبي وابن هندو .

وما نفول إلا ما قاله الساب الظريف ابن العفيف :

أعر الله أنصار العيون وخلد ملك هاتيك الجفون

وأصبح ظل ذلك السعد دوماً على قد به هيف الغصون

ولقد كنت أعيب القاضي وأتندر عليه يوم هددنا بأنه سيجدنا بساط حبه ، ولم أدر أنه على بية من أمره ، فقد علمت من الفاسمي (ت ١٠٥٤) : أن من أسكرته الأحاط وجب على قلبه الحد :

سكران من أخاظه قامت على قلبي حدوده

كما تذكرت تقييما أظنه لعثمان العمير استصعب فيه حيرة السيوح ، حتى جاره له أن يقول : إن هذا الظاهري ليس في العير ولا في النغير ، وقد صدق هذا الساب الأنيق المتغرب في بلاد التلوج .

فلم تدركني حرفة الأدب فحسب بل قعد بي عن حظوظ الدنيا هوى العامرية ، ولن أحنث لو قلت :

قسما لو أن العامري معمر ما جن إلا معجبا بجنوبي

ومن ذا يلومنا : وفي القد رمح ؟

ومن الجفن سهم لا يطيش ؟

يقول أبو المرث :

إن في بردي جسما ناحلا .

ما ذلك إلا حوب الخصر الناحل الواهن .

وإذا رأينا هذا التلازم بين الجسم المعنى وبين الخصر الناحل ، فكذلك نجد التلازم بين دمع العشاق وتضرج الوجنة فإنها بدم العشاق تختضب .

ولهذه الظاهرة لا نطلب من دموعنا أن تكون شقيقة ، بل نعكس من احمرار المود دكريات طيب الله صداها ، وليست إلا كما قال الخفاجي :

ولقد أطلت إلى احمرار حدوده نظري فعكس خياها في ناظري

ولقد أحسن بنا الظن بعض الأصحاب فقالوا :

ما لبس هذا الظاهري عويناته إلا لأن نظره كليل من كثرة القراءة .

أنا أقول :

أهل مكة أدرى بشعابها ، ما كل نظري إلا من سحر الأحاط ، ولا عجب فقد قيل :

كذا الشمس مهما شامها المرء لم يعد وإن صح منه الطرف غير عدل

ولا نعيب بني سبأ بن يشجب إلا بعفوى بين واضح لزرقه العيون ، حتى جاء المولد الظريف

قاموس الفزل

وفي أنفسكم أفلا تبصرون؟

إنها لفئة جادة صادقة تكتشف لنا عن حكمة الخلق جادين أو عابثين .

وما الحنايا من هذه الأضالع إلا عناية إلهية لولاها لطارت قلوبنا في أدنى خفقة من الخفقات حينما يزحنا المنعطف بهذب متحشدة تريش سهامها ؟

وهذه القلوب الضعيفة لا تهرب هروب الغزالة حتى لا تقع فريسة .

ولكنها ترمي بنفسها على السهم كما قال الشاعر أحمد العناني النابلسي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ :

يطير قلبي إلى الخناظه شغفا فاعجب له كيف يرمي السهم بالهدف ؟

قال أبو عبد الرحمن : هذا نوع من البديع لذيد يسمونه العكس .

بيد أنه تفترس عليه المعاصرون عن سذاجة أو سماجة .

ولقد طرق هذا المعنى ابن لؤلؤة الذهبي وابن نياتة وسل عني كل منعطف بأرض الكنانة فلطالما أعيتني صيانة هذا القلب المتوثب :

وخشيت من قلبي الفرار إليهم حتى لقد طالبت به بضمين

إنهم كثيرا ما يتحدثون عن (العيون الخاطئة) لأنها آئمة بتوسلاتها .

وربما حمل من لم يذق طعم الهوى بكاءنا بأنه الظهور عن نجاسة حكيمية .

وهذا على مذهب القائل :

نجس العيون فإن رأتهم مقلتي طهرتها فنزحت ماء جفوني

قال ابن عمر الظاهري : يأبى الله أن نصف بالنجاسة رموشا تجرح وتبلسم ، ولا ذنب لها إلا أنها حبيبة لقلوبنا ، وإن كانت قلوبنا فريستها .

ولا عجب فالفراشة حبيبة النار ، ولكن الهدف أسمى ، إنما الخاطيء الخاطئا ، وخطيئة العين النظر ، ولهذا فبالدموع تغتسل .

قاله الثعالبي وابن هندو .

وما نغول إلا ما قاله الشاب الظريف ابن العفيف :

أعز الله أنصار العيون وحلد مملك هاتيك الجفون

وأصبح ظل ذلك السعردوما على قد به هيف الغصون

ولقد كنت أعيب القاضي وأتندر عليه يوم هددنا بأنه سيجلدنا بساط حبه ، ولم أدر أنه على بية من أمره ، فقد علمت من القاسمي (ت ١٠٥٤) : أن من أسكرته الأحاط وجب على قلبه الحد :

سكران من الحاظله قامت على قلبي حدوده

كما تذكرت تقييما أظنه لعثمان العمير استصعب فيه حيرة السيوخ ، حتى جاره له أن يقول : إن هذا الظاهري ليس في العير ولا في النغير ، وقد صدق هذا الشاب الأنيس المتغرب في بلاد التلوج .

فلم تدركني حرفة الأدب فحسب بل قعد بي عن حظوظ الدين هوى العامرية . ولئن أحننت لو قلت :

قسما لو أن العامري معمر ما جن إلا معجبا بجنوني

ومن ذا يلومنا : وفي القد رمح ؟

ومن الجفن سهم لا يطيش ؟

يقول أبو المرعث :

إن في بردي جسما ناحلا .

ما ذلك إلا حوب الخصر الناحل الواهن .

وإذا رأينا هذا التلازم بين الجسم المعنى وبين الخصر الناحل ، فكذلك نجد التلازم بين دمع العشاق وتضرج الوجنة فإنها بدم العشاق تختضب .

ولهذه الظاهرة لا نطلب من دموعنا أن تكون شفيعة ، بل نعكس من احمرار الموق دكريات طيب الله صداها ، وليست إلا كما قال الخفاجي :

ولقد أطلت إلى احمرار حدوده نظري فعمكس خياها في ناظري

ولقد أحسن بنا الظن بعض الأصحاب فقالوا :

ما لبس هذا الظاهري عويناته إلا لأن نظره كليل من كثرة القراءة .

أنا أقول :

أهل مكة أدرى بشعابها ، ما كل نظري إلا من سحر الأحاط ، ولا عجب فقد قيل :

كذا الشمس مهما شامها المرء لم يعد وإن صح منه الطرف غير عليل

ولا نعيب بسي سبأ بن يشجب إلا بعفوى بين واضح لزرقه العيون ، حتى جاء المولد الظريف

مبكتا لهم بقوله :

وقد قيل في زرق العيون شامة وعندي أن اليمن في عينها الزرقا
وما كل من خفت جوانحه يباح له شم أو ضم ، لاسيما إن انتسب إلى العلم بسبب ولا يصلح
أن يكون الود شفيعا إلا أن يصح العقد الشرعي ، لأنه الطرف الثالث الذي يشترط رضاه . يقول
الحنيلي (ت ٩٧١) :

يلسومونني في ترك ضم قوامه ولا إذن للنسك في الضم والشم
نعم بيننا جنسية الود والصفاء ولكنني لم ألقها علة الفهم
ومن عجبني أن القصاص وهو شرعة عادلة مطلوب في قاموس الغزل .

فليس في شرعة القاتلات بلا عقل ولا قود أن يعرضن من عض وجنة مخضبة بدم المولدين على أن
فتوى فقيه المالكية القاضي عبد الوهاب رحمه الله : (وما حكموا في غاصب بسوى الرد) .
وإذا كان الجزء من جنس العمل فمن الواجب أن تعض لسان كل مليحة كاذبة ، فمن لي
بعض لسان الكاذبة لو كان قانون الغزل يصفي لمئات العدالة .
وعندما أطر بوني بنعيم الحب قالوا : إن الوصل بعد الصد يحلو !
وأنا أقول :

ما أمر الصد ولومرة ، وما أمر الوصل بعد الصد ، لأنه منطوق بذكريات الصد أبدا .
قال حسين بن أحمد الجزري الحلبلي (ت ١٠٣٣) :

وإذا منعت الماء أول مرة وورده أخرى تذكرت الظما

قال أبو عبد الرحمن : ولا يحسب من قرأ كلامنا هذا أننا نرسل المعاني ، إرسالاً لا نلحن بها عن
معين في الموق خياله ، وفي القلب حرقته ، وعلى اللسان عذوبته ، وفي احديداب العرنين شميمه .
كلا . . إن نعماته تسري في وحشة الليل فتطير السعادة طيران عنقاء مغرب .

تم علينا تهوعاته ولكنه كما قال الأردبيلي :

قد أنزل السلى على قلبه وأنزل المن على فيه
يؤنسي منه أنه كما قال ابن مطروح :

وأقول يا أخت الغزال ملاحه فتقول لا عاش الغزال ولا بقى
ويوحشي أنني :

أبكي إناء شبيبة في وقت ما امتلأ انكفا

نون النسوة

كنا نضحك على أخيات (هدى شعراوي) لما طالبن بحذف نون النسوة؟

وقلنا نحن : يا كل موال في حناجرنا : إن في خلقكن التكويني مرتفعات ومنخفضات تميزكن ،
وستظل نون النسوة فارقا في التعبير ما ظلت تلك الظاهرات فارقا في الخلق .

قال أبو عبد الرحمن : هبكن تردن حذف نون النسوة للمساواة فذلك من دعايتكن .

قال الظاهري : إليّ إليّ أقص عليك بعض القصص :

يتوثب تحت الجيد التليع متمردان لعوبان ، فنصق على كل غال ونفيس ، ونقول تف وبف
على أجواء لا يتنفس فيهن هذان اللعوبان فيرشدان فراخ الأوكار إلى معانقة الرياح و يتعلم منهما
الحبيس في الصدر القفز من ضلع إلى ضلع ، وهو كهيتها في الخلقة .
لو لم يكن هذان اللعوبان لم تكن نون النسوة ولو لم تكن نون النسوة ما بعنا عصافير القلوب
بدعابة متعجرفين ظالمين .

لقد رضعناهما حتى نشر العظم ، ثم كان العظام الحازم ، فظل الحنين يداعبنا إلى ظل طالما
وجدنا الحنان والدفع بأفئائه .

إلا أن حنان ما قبل الفطام أنتشر العظم ، وأن حنان ما بعد الفطام غادر الجسم شبحا لوتو كأت
عليه شعراوية لا يهدم .

ونحن أمة شמוש نجالد القرن ، ونصاول المتعسف ونرد من سامنا خسفا .

إلا أننا تركنا لكن ملك قلوبنا تتربعن عليها فما منكن إلا ملكة أكثر من قلب ، ولولا نون
النسوة لحررنا قلوبنا بظبا سيوفنا من عبوديتكن .

لقد بكت عشرات الأجيال بعد المخزومي على جدياء نقصدها السهم من يد غير قاصدة فذرفنا
مع كل تفعيلة دمعة :

كتب القتل والقتال علينا وعلى لفانيات جر الذبول

ألا ما أرحم قلوبنا وأكرمها ونحن المكفهرين الدمويون ، وما أقسى قلوبكن وإن لانت

مبكتا لهم بقوله :

وقد قيل في زرق العيون شامة وعندي أن اليمن في عينها الزرقا
وما كل من خفت جوانحه يباح له شم أو ضم ، لاسيما إن انتسب إلى العلم بسبب ولا يصلح
أن يكون الود شفيعا إلا أن يصح العقد الشرعي ، لأنه الطرف الثالث الذي يشترط رضاه . يقول
الحنيلي (ت ٩٧١) :

يلسومونسي في ترك ضم قوامه ولا إذن للنسالك في الضم واللثم
نعم بيننا جنسية الود والصفاء ولكنني لم ألفها علة الضم

ومن عجيبي أن القصاص وهو شرعة عادلة مطلوب في قاموس الغزل .

فليس في شرعة القاتلات بلا عقل ولا قود أن يعضض من عض وجنة مخضبة بدم المولدين على أن
فتوى فقيه المالكية القاضي عبد الوهاب رحمه الله : (وما حكموا في غاصب بسوى الرد) .

وإذا كان الجزء من جنس العمل فمن الواجب أن تعض لسان كل مليحة كاذبة ، فمن لي
بعض لسان الكاذبة لو كان قانون الغزل يصفي لمتاف العدالة .

وعندما أطر بوني بنعيم الحب قالوا : إن الوصل بعد الصد يحلو !
وأنا أقول :

ما أمر الصد ولومرة ، وما أمر الوصل بعد الصد ، لأنه منطبع بذكريات الصد أبدا .

قال حسين بن أحمد الجزري الحنيلي (ت ١٠٣٣) :

وإذا منعت الماء أول مرة ووردته أخرى تذكرت الظما

قال أبو عبد الرحمن : ولا يحسب من قرأ كلامنا هذا أننا نرسل المعاني ، إرسالاً لا نلحن بها عن
معين في الموق خياله ، وفي القلب حرقة ، وعلى اللسان عذوبته ، وفي احديداب العرين شميمه .

كلا .. إن نعماته تسري في وحشة الليل فتطير السعادة طيران عنقاء مغرب .

تم علينا تهوعاته ولكنه كما قال الأردبيلي :

قد أنزل السلوى على قلبه وأنزل المن على فيه
يؤنسي منه أنه كما قال ابن مطروح :

وأقول يا أخت الغزال ملاحاة فتقول لا عاش الغزال ولا بقى
و يوحشي أنني :

أبكسي إناء شبيبة في وقت ما امتلأ انكفا

نون النسوة

كنا نضحك على أخيات (هدى شعراوي) لما طالبن بحذف نون النسوة ؟

وقلنا نحن : يا كل موال في حناجرنا : إن في خلقكن التكويني مرتفعات ومنخفضات تميزكن ،
وستظل نون النسوة فارقا في التعبير ما ظلت تلك الظاهرات فارقا في الخلق .

قال أبو عبد الرحمن : هبكن تردن حذف نون النسوة للمساواة فذلك من دعايتكن .

قال الظاهري : إليّ إليّ أقص عليك بعض القصص :

يتوثب تحت الجيد التليع متمردان لعوبان ، فنصق على كل غال ونفيس ، ونقول تف وبف
على أجواء لا يتنفس فيهن هذان اللعوبان فيرشدان فراخ الأوكار إلى معانقة الرياح و يتعلم منهما
الحبيس في الصدر القفز من ضلع إلى ضلع ، وهو كهيتها في الحلقة .

لو لم يكن هذان اللعوبان لم تكن نون النسوة ولو لم تكن نون النسوة ما بعنا عصافير القلوب
بدعابة متعجرفين ظالمين .

لقد رضعناهما حتى نشر العظم ، ثم كان الفطام الحازم ، فظل لحنين يداعبنا إلى ظل طالما
وجدنا الحنان والدفع بأفياثه .

إلا أن حنان ما قبل الفطام أنتشر العظم ، وأن حنان ما بعد الفطام غادر الجسم شبعا لو توكت
عليه شعراوية لا يهدم .

ونحن أمة شמושة نجالد القرن ، ونصاول المتعسف ونرد من سامنا خسفا .

إلا أننا تركنا لكن ملك قلوبنا تتربعن عليها فما منكن إلا ملكة أكثر من قلب ، ولولا نون
النسوة لحررنا قلوبنا بظبا سيوفنا من عبوديتكن .

لقد بكت عشرات الأجيال بعد المخزومي على جبداء نقصدها السهم من يد غير قاصدة فذرنا
مع كل تفعيلة دمعة :

كتب الفتل والفتال علينا وعلى الغايات جر الذبول

ألا ما أرحم قلوبنا وأكرمها ونحن المكفهرين الدمويون ، وما أقسى قلوبكن وإن لانت

ملا مسكن وترنحت نبراتكن .

إننا نكحل العينين بعرق الجبين من مذر الغزاة إلى تأو يبيها النهب لكن الجوع بقا والماء مفطرا
والنسيم عليلا .

فإذا متع الأصيل تماسكنا وتجلدنا وإن لم يكن فينا عرق نابض لنرقص لكن ساعة بعد العتمة .
قال تلميذ ابن حزم الظاهري :

لقد نصصنا كن على (نون النسوة) وهي تعبئة من الحب والحنين والموال والتفدية والنحيب
والسهر لولاها ما استحققتن هذه التعبئة .

ثم تطلبن التنازل عنها .

وهذا من ضعف عقولكن .

وما مشكن إلا كمثل الغر أو كمن ، أو من يقادون إلى الجنة بالسلاس ، إن الجمال ملك كل ما
فيكن من شعرة داجية وهذب متحتند ، ولحاظ تمراحة .

ومن كمال جمالكن ألا تكن كاملات العقل .

ولهذا فليس لمخضوب البنان يمين ، وإنما العقل لنا ، لكي نرعى به ما فيكن من حياء خالق
الجمال سبحانه .

فحذار حذار أن تفرطن في (نون النسوة) فإن لها فرحتين إلا إن استطعتن تحرير قلوبنا .

ألف لا .. إنكن لا تقدرن على ذلك لأنكن لا تعدرن على تغيير خلق الله لكن الذي أخذ من كل
غناء ورداها وتفاحها ونرجسها وغليلها الرقراق .

إلى حضرة المأسوف عليه (فرتر)

من أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري إلى جناب المأسوف عليه (فرتر) .

السلام على من اتبع الهدى .

أما بعد .

فأحمد الله على نعمة الإسلام ، وأصلي وأسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان أراف
منا بأنفسنا .

ما ترك لنا دقيقة من أمور الخير والشر إلا بينها حتى تركنا على المحجة .

وامتدت رحته بنا إلى يوم القيامة بشفاعاته الخمس ، وبندآته المبتهلة على جنبات الصراط .

بأبي هو وأمي جزاه الله عن أمته خير الجزاء .

وأشهد أن عيسى بن مريم عبد الله ورسوله .

ومن نعمة الإسلام علينا الذي بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حرم ربنا علينا الانتحار ،
وبين لنا أن قاتل نفسه في النار ، وجعل العاقبة للمتقين الصابرين المحتسبين .

ولا أحسب رسول الله عيسى عليه السلام إلا قد أخبر بذلك ، لأن الصبر خلق وعقيدة ، وهذه
الأموال لا تنسخ .

ولكنك يا مستر فرتر — كما قلت لقرائك — طفل كبير .

وزعمت أنت أن عيسى عليه السلام قال عن الأطفال الكبار : يؤمنون ولا يصغون .

وزعمت أنك تضحك لسذاجة المسكينة على قلة ما فيها من بواعث الضحك .

ولو كنت القليل بلا عمل ولا قود لكانت سنة العاشقين .

أما أن تكون هي القتيلة فذلك مالا تحتمله قلوبنا !!

كتب القتل والقتال علينا

وعلى الغانيات جر الذبول

ملا مسكن وترنحت نبراتكن .

إننا نكحل العينين بعرق الجبين من مذر الغزاة إلى تأو يبها النهب لكن الجوعبقا والماء مقطرا والنسيم عليلا .

فإذا متع الأصيل تماسكنا وتجلدنا وإن لم يكن فينا عرق نابض لنرقص لكن ساعة بعد العتمة .
قال تلميذ ابن حزم الظاهري :

لقد نصصنا كن على (نون النسوة) وهي تعبئة من الحب والحنين والموال والتفدية والنحيب والسهر لولاها ما استحققتن هذه التعبئة .

ثم تطلبن التنازل عنها .

وهذا من ضعف عقولكن .

وما مثلكن إلا كمثل الغر أو كمن . أو من يقادون إلى الجنة بالسلاسل ، إن الجمال ملك كل ما فيكن من شعرة داجية وهذب متحتند ، ولحاظ تمراحة .

ومن كمال جمالكن ألا تكن كاملات العقل .

ولهذا فليس لمخضوب البنان يمين ، وإنما العقل لنا . لكي نرعى به ما فيكن من حباء خالق الجمال سبحانه .

فحذار حذار أن تفرطن في (نون النسوة) فإن لها فرحتين إلا إن استطعتن تحرير قلوبنا .

ألف لا .. إنكن لا تقدرن على ذلك لأنكن لا تقدرن على تغيير خلق الله لكن الذي أخذ من كل غناء ورداها وتفاحها ونرجسها وغليلها الرقراق .

إلى حضرة المأسوف عليه (فرتر)

من أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري إلى جناب المأسوف عليه (فرتر) .

السلام على من اتبع الهدى .

أما بعد .

فأحمد الله على نعمة الإسلام ، وأصلي وأسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان أRAF منا بأنفسنا .

ما ترك لنا دقيقة من أمور الخير والشر إلا بينها حتى تركنا على المحجة .

وامتدت رحمة بنا إلى يوم القيامة بشفاعاته الخمس ، وبندآته المبتهلة على جنبات الصراط .

بأبي هو وأمي جزاه الله عن أمته خير الجزاء .

وأشهد أن عيسى بن مريم عبدالله ورسوله .

ومن نعمة الإسلام علينا الذي بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حرم ربنا عليا الانتحار ، وبين لنا أن قاتل نفسه في النار ، وجعل العاقبة للمتقين الصابرين المحتسبين .

ولا أحسب رسول الله عيسى عليه السلام إلا قد أخبر بذلك . لأن الصبر خلق وعقيدة ، وهذه الأمور لا تنسخ .

ولكنك يا مستر فرتر — كما قنت لقرانك — طفل كبير .

وزعمت أنت أن عيسى عليه السلام قال عن الأطفال الكبار : يؤمنون ولا يصغون .

وزعمت أنك تضحك لسذاجة المسكينة على قلة ما فيها من بواعث الضحك .

ولو كنت القتل بلا عمل ولا قود لكانت سنة العاشقين .

أما أن تكون هي لقتيلة فذلك مالا تحتمله قلوبنا !!

كتب القتل والقتال علينا

وعلى الغانيات جر الذبول

وقد قلت كلاما له علاقة بعدم مبالاة تلك بالمسكينة ليونرا :

إن اللامبالاة تسبب من الخلل في علاقات الناس أكثر مما يسببه الخيب والاحتياال .

ولا يشفع لك أنهم أندرو وقوعا أو أنك تعامل قلبك معاملة طفل عليل ، ولكن ربما شفعت لك الأقدار التي احترمت (فرولين فون روسيون) وأنا أعرف مكانتها في قلبك ومن فشل حبه مرة واحدة بتعذر أو تعثر فستأخذ النزعة الفرارية بأقصى غلوائها ، ورأيتك في نزعتك الفرارية تستعذب نبرات عاشق مثلك حرقتة سحنات فانتته ، ثم لا تطمح إلى العيان وربما روعك أن الخبر ليس كالعيان ، وإن العيان قد يصدق أو يكذب ولذا احتضنت نبرات صاحبك بقلبك وقلت : ولم أشوه هذه الصورة الجميلة ؟

وما الحب بالوصف إلا نزعة فرارية وكم رأينا في هذا المنزع تسلية وحبورا .

إن صاحب هذه النزعة لا يغنيه من أي زهرة إلا أن يمتص رحيقها ولكن ذلك كالفراشة تدنوم من النار ولا تحترق إلا إذا تهيأت الظروف لتتحد بمحبوبها .

فهيك معذور في نزعتك الفرارية هذه بسبب حب يائس يائس بيد أنك لم تفهم الناموس الطبيعي لنزعة الفرار لاسيما أنك تزعم الطهر والبراءة .

أليس معنى ذلك الناموس أن يهفو لللب لكل ملمح جذاب ، فإذا رأى تعذرا ، اكتفى بما يسمح به ذلك الطهر والبراءة من وصال أو لقاء فإذا وجد المقتضى وتختلف المانع كما يقول المنطقيون مصصت كل الرحيق ؟

والمحب الوامق يكون فارا بقلبه الطفل كلما وجدت الموانع وإن كانت المقتضيات مضنية هكذا خرقت الناموس وأنت تقع في شرك (شرلوت) .

ألم تقل لك في أول لقاء أخاذ : سيجزني كثيرا أن تكون أسوأ أفراد الأسرة جميعا .

إن من يعرف الهوى يرحم القلوب ولا يعذرها وأنت أحق بالمرحة ما ظللت تقاوم سحر الشفتين الكرزيتين والوجنتين النصيرتين .

وأنت أحق بالمرحة ما ظللت تحسر على الشاعر الألماني (كلوبسنوك) لأنه لم ير جلاله ولم يتذوق غمرات مجده خلال هذه العيون .

أنت أحق بالمرحة لأنه لن يغمض لك جفن ما بقيت تلك العيون مفتحة .

أنت أحق بالمرحة ما ظلت إنسانيتها تعذبك وهي تلاطف الشيخ الكبير ، وتكون بجانب صديقته المحتضرة وبجانب السيدة (م) التي يقتر عليها زوجها العجوز وتمنحو على إخوانها وأخواتها الصغار منذ نذرت نفسها أما لم تنفيذا العهد أمها .

وأنت أحق بالمرحة لأنك قرأت في عينيها السوداوين انشغالها بك .

نعم أنت أحق بالمرحة في كل هذا ، ولست أحق بالمعذرة لأجل كل هذا ، لست معذورا في مطامح تلوث قداسة العقد الذي يربط البير بشرلوت .
ولست معذورا في الانتحار الجنوني وأنت غير محروم .
ألم تقل إن التي تحبها لن ترقد مع سواك ولوفيت ؟
ألم تر عينها صفاء وطهرا ؟ !
وهل الطهر سوى الوفاء لمخلوق آخر له مثل قلبك وهما في طريقهما إلى عقد مقدس ؟
ألم تلمحك شرلوت في لعبة جماعية لطمتين طبعتا على قلبك سرورا داخليا ؟
ألم تطلب منك غيرة عليك وثأرا لك ؟ ! أن تكون أقل ظرفا وتلطفا مع ذلك العابس المقطب ؟ !
ألم تقع في وثنية الحب بمشاعرك لا بحواسك و بخلت بأقل مطلوب وهو غمزة عين فلم تفعل ؟
ألم تستحوذ عليك النرجسية منذ شعرت بأنها تحبك ؟
كفى بهذا قنوعا يا مستر فرتر .
ما الحب إلا أن تحب وأن يحبك من تحبه
ألم تداعبك عن فرط براءة تقوم بها من غير كلفة وأنت تكتم مشاعرك عن حسك فلم لا تقابل الطهر بالطهر والبراءة بالبراءة ؟
ألم تلامس يدها يدك من غير ريبة ؟
ألم ينعشك برد أنفاسها ؟ !
لقد كان صاحبك الشرقي يحلم بدون هذا عندما تغنى بألفاس السحر وليست سوى ترتيل حنجرة لها منا مكانة شرلوت منك :
أقدر فيها عريق النقا و ينعشني ببرد أنفاسها
ألم تكن تخفف عن أشجانك بلحنها العازف على البيانو ؟
أقول مرة أخرى : كفى يا فرتر .
نعم لا أرضى أن يكون قلبك الطفل كالفانوس السحري من غير ضوء ، ولا أحرمه من شعلة ترسم على لوحته الصور ولكن حذار أن تتحرك هذه الصور فتجرح طهر و براءة شرلوت .
إنك في لحظة ما يعز فيها الوصال ترى بقربك من رآها وقد قلت : إن الحجر البولوني إذا عرض للشمس امتص نورها وشع مضينا في الليل بعض الزمن .
إن من تغذى بهذا الغذاء الروحي لم يعيش أوهاما ولا خيالات إنما الوهم والخيال في الطموح إلى إطفاء الجذوة بأحضان يحرسها العقد المقدس .

وقد قلت كلاما له علاقة بعدم مبالاة تلك بالمسكينة ليونرا:

إن الالمبالاة تسبب من الخلل في علاقات الناس أكثر مما يسببه الخبث والاحتياال .

ولا يشفع لك أنهمأ أندرو قوعا أو أنك تعامل قلبك معاملة طفل عليل ، ولكن ربما شفعت لك الأقدار التي اخترمت (فرولين فون روسيون) وأنا أعرف مكانتها في قلبك ومن فشل حبه مرة واحدة بتعذر أو تعثر فستأخذ النزعة الفرارية بأقصى غلوائها ، ورأيتك في نزعتك الفرارية تستعذب نبرات عاشق مثلك حرقتة سحنات فانتته ، ثم لا تطمح إلى العيان وربما روعك أن الخبر ليس كالعيان ، وإن العيان قد يصدق أو يكذب ولذا احتضنت نبرات صاحبك بقلبك وقلت : ولم أشوه هذه الصورة الجميلة ؟

وما الحب بالوصف إلا نزعة فرارية وكم رأينا في هذا المنزع تسلية وحبورا .

إن صاحب هذه النزعة لا يغبى من أي زهرة إلا أن يمتص رحيقها ولكن ذلك كالفراشة تدنومن النارولا تحترق إلا إذا تهيأت الظروف لتتحد بمحبوبها .

فهيك معذور في نزعتك الفرارية هذه بسبب حب بائس يائس بيد أنك لم تفهم الناموس الطبيعي لنزعة الفرار لاسيما أنك تزعم الطهر والبراءة .

أليس معنى ذلك الناموس أن يهفو لللب لكل ملمح جذاب ، فإذا رأى تعذرا ، اكتفى بما يسمح به ذلك الطهر والبراءة من وصال أو لقاء فإذا وجد المقتضى وتختلف المانع كما يقول المنطقيون مصصت كل الرحيق ؟

والمحب الوامق يكون فارا بقلبه الطفل كلما وجدت الموانع وإن كانت المقتضيات مضنية هكذا خرقت الناموس وأنت تقع في شرك (شرلوت) .

ألم تقل لك في أول لقاء أخاذ: سيحزنني كثيرا أن تكون أسوأ أفراد الأسرة جميعا .

إن من يعرف الهوى يرحم القلوب ولا يعذرهما وأنت أحق بالمرحة ما ظللت تقاوم سحر الشفتين الكرزيتين والوجنتين النصيرتين .

وأنت أحق بالمرحة ما ظللت تتحسر على الشاعر الألماني (كلوبسنوك) لأنه لم ير جلاله ولم يتذوق غمرات مجده خلال هذه العيون .

أنت أحق بالمرحة لأنه لن يغمض لك جفن ما بقيت تلك العيون مفتحة .

أنت أحق بالمرحة ما ظلت إنسانيتها تعذبك وهي تلاطف الشيخ الكبير، وتكون بجانب صديقته المحتضرة وبجانب السيدة (م) التي يقر عليها زوجها العجوز وتمنحو على إخوانها وأخواتها الصغار منذ نذرت نفسها أما لم تنفيذ العهد أمها .

وأنت أحق بالمرحة لأنك قرأت في عينيها السوداء ين انشغالها بك .

نعم أنت أحق بالمرحة في كل هذا ، ولست أحق بالمعذرة لأجل كل هذا ، لست معذورا في مطامح تلوث قداسة العقد الذي يربط البر بشرلوت .
ولست معذورا في الانتحار الجنوني وأنت غير محروم .
ألم تقل إن التي تحبها لن ترقد مع سواك ولو فنتيت ؟
ألم تر عينها صفاء وطهرا ؟!
وهل الطهر سوى الوفاء لمخلوق آخر له مثل قلبك وهما في طريفهما إلى عقد مقدس ؟
ألم تلطمك شرلوت في لعبة جماعية لطمتين طبعتا على قلبك سرورا داخليا ؟
ألم تطلب منك غيرة عليك وثأرا لك ؟! أن تكون أقل ظرفا وتلطفا مع ذلك العابس المقطب ؟!
ألم تقع في وثنية الحب بمشاعرك لا بحواسك و بخلت بأقل مطلوب وهو غمرة عين فلم تفعل ؟
ألم تستحوذ عليك الترجسية منذ شعرت بأنها تحبك ؟
كفى بهذا قنوعا يا مستر فرتر .
ما الحب إلا أن تحب وأن يحبك من تحبه
ألم تداعبك عن فرط براءة تقوم بها من غير كلفة وأنت تكتم مشاعرك عن حسك فلم لا تقابل الطهر بالطهر والبراءة بالبراءة ؟
ألم تلامس يدها يدك من غير ريبة ؟
ألم ينعشك برد أنفاسها ؟!
لقد كان صاحبك الشرقي يحلم بدون هذا عندما تغنى بأنفاس السحر وليست سوى ترتيل حنجرة لها منا مكانة شرلوت منك :
أقدر فيها عريق النقا و ينعشني برد أنفاسها
ألم تكن تخفف عن أشجانك بلحنها العازف على البيانو ؟
أقول مرة أخرى : كفى يا فرتر .
نعم لا أرضى أن يكون قلبك الطفل كالبانوس السحري من غير ضوء ، ولا أحرمه من شعلة ترسم على لوحته الصور ولكن حذار أن تتحرك هذه الصور فتجرح طهر و براءة شرلوت .
إنك في لحظة ما يعز فيها .لوصال ترى بقربك من رآها وقد قلت : إن الحجر البولوني إذا عرض للشمس امتص نورها وشع مضيا في الليل بعض الزمن .
إن من تغذى بهذا الغذاء الروحي لم يعيش أوهاما ولا خيالات إنما الوهم والخيال في الطموح إلى إطفاء الجذوة بأحضان يحرسها العقد المقدس .

إنك يا فرتر كثيرا ما تفسر الحقائق بالأوهام فتروي عن جدتك :

أن السفن التي تدن من الجبل المغطى : تنفك و يتطاير حديدتها فيسقط ملاحوها في اليم بين الألواح المتداعية وكأنك تفسر بهذا الإجحاف جاذبية شلوت إذا لم يفصلك عنها سوى ميل ونصف .

كلا يا مستر فرتر إن نيوتن أصدق من جدتك وقد قال : إن الجاذبية تضم ولا تبدد .

إنك لحري أن تغتبط بهذه الجاذبية وإنما الخوف على من لفظته الجاذبية فظل يسبح في الأثير .

وما كان يحق لك أن تتجاوز حدود الاحتمال للبر وهو رفيق صباحك وشريك حياة شلوت وذلك احتراماً للعقد وترفعاً بكبريائك ، وغيره على طهرها وعفافها ، وشكراً لأوجه القنوع التي يتبحر بها لك .

كنت أتمنى أن تكون ذلك الأنف الأفتس دون الأنف الأفتى منذ علمت أن شلوت محروسة بعقد مقدس أما أن تكون ذا الأنف الأفتى فذلك ما يسلكك في نظام (القربسين) الملاعين الذين كشف المسيح عليه السلام قناعهم لاسيما أنك دخلت أول ما دخلت بأنف أفتس .

حري بك أن تغتبط بعقد وردي بعثت به إليك شلوت في بدعة عيد ميلادك وهو من الشريط الذي يزين صدرها عند أول لقاء بينكما .

حري بك أن تغتبط بألف قبلة قبلت بها العقد فنفتحتك بذكرى المباحج . حري بك أن تغتبط بهدية ليست على شرط الهدايا التي يمس غرور أصحابها من عزتك .

ولكنك تتكلم بمنطق متشائم رغم كل هذه النفحات .

حري أن تغتبط بأنكما في كل مناسبة تتكاشفان حبا مشتركا للبقعة المسحورة .

حري أن تغتبط بالأمل الذي لا ينقطع في لقاءات شابة .

حري أن تغتبط بميتافيزيقتك عن اللقاء والاتحاد في الآخرة وهذا ما تسلى به لا مرتين عندما اخترم السل جوليا .

تذكر يا فرتر ما قلته عن بعض الجياد الكرمة ، التي تقصد بدافع الغريزة عرقا من عروقها إذا أجهدها التعب ليتيسر لها التنفس .

إنها تتنفس ولا تتنحر وما أراك بحاجة إلى التنفس بله الانتحار وشلوت الطيبة تنفحك بالأوكسجين الكافي في كل لحظة .

ألم يلثمك الكناري بمنقاره رغم مداعبته للشفتين الكرزيتين ؟

كان عليك إذن أن تقول ما قاله الشاعر الشرقي سليمان العيسى : خذي شفتي يا دار وليرجع الحب .

إن من ينال هذه الأوجه من أوجه القنوع لا يعتبر محروماً وإن العاشقين لوناوا بعض هذا لما وجد فيهم مجنون أو قتيل ولا تعجب إذا عتبت عليك بعض الشيء شريطة أن تتناسى الفوارق بين شرقي مسلم وغربي مسيحي ، لأن لنا لغة من المنطق موحدة وخوارج قلوبنا الخافقة قد لا تختلف كبير اختلاف ، فإذا كانت قريبتك (ولهم) غداء لأشجان قلبك فإن لي قرية على خط المرح لها نفس السحر والمالة .

وإذا كان يذكرك الرجل البورجوازي وأعني به الرجل الخامل العادي في معارفه وعواطفه فإنني أول من يمقته و يبارك الرجل الفنان .

ولكنك أسرفت في تفسير الحجز التي تفصل بين الفنان البورجوازي تفسيرا وقع في حباله (هردر) و (ويلاند) عندما دعوتهم إلى تغليب العاطفة والخيال على العقل والرجوع إلى الطبيعة .

قلت : إن للعقري حقا في تجاوز القواعد والقوانين لمصلحة عقيرته وقنه ولعلك جحدت ألف حسنة وأثبت واحدة عندما قلت : إن الرجل الذي يتبع العرف والقواعد الاجتماعية المقررة يندر أن يكون جارا ثقيلا أو مسينا .

كلا يا مستر فرتر إنك لا تعيش أمة وحدك ولا تفقد الروابط والعلاقات المنطقية بمن حولك وليس العقل أحق بالسخط ، لأن العقل والقلب والخيال يعتبرهم عامل واحد من النقص والكمال أي ما يعتبر كل حادث فإنهن حادثات فانيات .

وأنت يا فرتر لم تنتقد ظاهرة الخلق في أي مجلى من مجالى الكون ، لأنك تؤمن بالناية الإلهية ، وما الإنسان بعقله وعاطفته وخياله إلا مجلى من مجالى الطبيعة الإلهية .

إن العقل لم يخلق عبثا بل جاء لينظم مسيرة العاطفة والخيال .

إنك لتسعد قراءك جدا لو عرفت أن عواطفك المؤلمة مادة خام يجب أن يصنع منها العقل خطوطا قزحية تستمد من العاطفة والخيال ذاتهما لتكون ماثرة فكرية على مدى الأيام .

ورأيتك تذكر فتاة طيبة ذات حظ من الجمال إلا أنها تافهة وغير جذابة فهذه نزعة ذاتية لا تختلف فيها .

وأنت تقول انطلاقا من فلسفة أبيقورية خيامية ماجنة : أنا أتألم خاصة إذا أرى شبابا في ربيع الصبا وزهرة العمر حري بقلوبهم أن تظل منفتحة لتقبل اللذات كلها وهم يكبدون بحماقتهم صفاء أيامهم الجميلة القليلة على الأرض إلا أن يدركوا بعد فوات الأوان :

أنهم فرطوا بما لا يعوض .

كلا إنك لا تحكم بحماقتهم إلا بعقلك ونحن نقول : لا يستطيع أي فنان تناغم عقله مع عاطفته أن يخرق ناموسا هو شرط حياته .

إنك يا فرتر كثيرا ما تفسر الحقائق بالأوهام فتروي عن جدتك :

أن السفن التي تدن من الجبل الممغنط : تنفك و يتطاير حديدتها فيسقط ملاحوها في اليم بين الألواح المتداعية وكأنك تفسر بهذا الإجحاف جاذبية شلوت إذا لم يفصلك عنها سوى ميل ونصف .

كلا يا مستر فرتر إن نيوتن أصدق من جدتك وقد قال : إن الجاذبية تضم ولا تبدد .

إنك لحري أن تغتبط بهذه الجاذبية وإنما الخوف على من لفظته الجاذبية فظل يسبح في الأثير .

وما كان يحق لك أن تتجاوز حدود الاحتمال للبر وهورفيق صباك وشريك حياة شلوت وذلك احتراماً للعقد وترفعاً بكبريائك ، وغيره على طهرها وعفافها ، وشكراً لأوجه الفنون التي يتبحرنا بها لك .

كنت أتمنى أن تكون ذلك الأنف الأفتس دون الأنف الأفتى منذ علمت أن شلوت محروسة بعقد مقدس أما أن تكون ذا الأنف الأفتى فذلك ما يسلكك في نظام (القريسين) الملاعين الذين كشف المسيح عليه السلام قناعهم لاسيما أنك دخلت أول ما دخلت بأنف أفتس .

حري بك أن تغتبط بعقد وردي بعثت به إليك شلوت في بدعة عيد ميلادك وهو من الشريط الذي يزين صدرها عند أول لقاء بينكما .

حري بك أن تغتبط بألف قبلة قبلت بها العقد فنفتحتك بذكرى المباحج . حري بك أن تغتبط بهدية ليست على شرط الهدايا التي يمس غرور أصحابها من عزتك .

ولكنك تتكلم بمنطق متشائم رغم كل هذه النفحات .

حري أن تغتبط بأنكما في كل مناسبة تتكاشفان حبا مشتركا للبقعة المسحورة .

حري أن تغتبط بالأمل الذي لا ينقطع في لقاءات شابة .

حري أن تغتبط بميتافيزيقتك عن اللقاء والاتحاد في الآخرة وهذا ما تسلى به لا مرتين عندما اخترم السل جولياه .

تذكر يا فرتر ما قلته عن بعض الجياد الكريمة ، التي تقصد بدافع الغريزة عرقا من عروقها إذا أجهدها التعب ليتيسر لها التنفس .

إنها تتنفس ولا تنتحر وما أراك بحاجة إلى التنفس بله الانتحار وشلوت الطيبة تنفحك بالأوكسجين الكافي في كل لحظة .

ألم يلثمك الكناري بمنقاره رغم مداعبته للشفتين الكرزيتين ؟

كان عليك إذن أن تقول ما قاله الشاعر الشرقي سليمان العيسى : خذي شفتي يا داروليرجع الحب .

إن من ينال هذه الأوجه من أوجه الفنون لا يعتبر محروماً وإن العاشقين لوناوا بعض هذا لما وجد فيهم مجنون أو قاتل ولا تعجب إذا عتبت عليك بعض الشيء شريطة أن تتناسى الفوارق بين شرقي مسلم وغربي مسيحي ، لأن لنا لغة من المنطق موحدة وحواليج قلوبنا الخافقة قد لا تختلف كبير اختلاف ، فإذا كانت قريتك (ولهم) غذاء لأشجان قلبك فإن لي قرية على خط المرج لها نفس السحر والمالة .

وإذا كان يؤذك الرجل البورجوازي وأعني به الرجل الخامل العادي في معارفه وعواطفه فإنني أول من يمجته و يبارك الرجل الفنان .

ولكنك أسرفت في تفسير الحجز التي تفصل بين الفنان البورجوازي تفسيرا وقع في حباله (هردس) و (ويلاند) عندما دعوتهم إلى تغليب العاطفة والخيال على العقل والرجوع إلى الطبيعة .

قلت : إن للعقري حقا في تجاوز القواعد والقوانين لمصلحة عقيرته وفنه ولعلك جحدت ألف حسنة وأثبتت واحدة عندما قلت : إن الرجل الذي يتبع العرف والقواعد الاجتماعية المقررة يندر أن يكون جارا ثقيلا أو ميسرا .

كلا يا مستر فرتر إنك لا تعيش أمة وحدك ولا تفقد الروابط والعلاقات المنطقية بمن حولك وليس العقل أحق بالسخط ، لأن العقل والقلب والخيال يعطورهم عامل واحد من النقص والكمال أي ما يعثور كل حادث فإنهن حادثات فانيات .

وأنت يا فرتر لم تنتقد ظاهرة الخلق في أي مجلى من مجالي الكون ، لأنك تؤمن بالنعاية الإلهية ، وما الإنسان بعقله وعاطفته وخياله إلا مجلى من مجالي الطبيعة الإلهية -

إن العقل لم يخلق عبثا بل جاء لينظم مسيرة العاطفة والخيال .

إنك لتسعد قراءك جدا لو عرفت أن عواطفك المؤلمة مادة خام يجب أن يصنع منها العقل خطوطا قزحية تستمد من العاطفة والخيال ذاتهما لتكون مأثرة فكرية على مدى الأيام .

ورأيتك تذكر فتاة طيبة ذات حظ من الجمال إلا أنها تافهة وغير جذابة فهذه نزعة ذاتية لا تختلف فيها .

وأنت تقول انطلاقا من فلسفة أبيقورية خيامية ماجنة : أنا أتألم خاصة إذا أرى شبابا في ربيع الصبا وزهرة العمر حري بقلوبهم أن تظل منفتحة لتقبل اللذات كلها وهم يكبدون بحماقتهم صفاء أيامهم الجميلة القليلة على الأرض إلا أن يدركوا بعد فوات الأوان :

أنهم فرطوا بما لا يعوض .

كلا إنك لا تحكم بحماقتهم إلا بعقلك ونحن نقول : لا يستطيع أي فنان تناغم عقله مع عاطفته أن يخرق ناموسا هو شرط حياته .

إن لحظات اللذة لا تتم إلا بلحظات قاسية كادحة تحميها وتهيؤها ، ونحن نبارك لذائد العمر إذا لم يكن ثمة مجبنة أو مبخلة تحول دون عزائم الأمور أو تحيف على فطرة الخالق وشريعته .

إنك رجل مؤمن بلا ريب ولكن العيب أنك لا تصغي ، ولكنك ستشكر ولا بد على فلسفات حليت بها الآلام ، فشيخنا الشرقي ابن حزم لم يدر بخلده أن يصور الجوحالة طلوع الرقيب والواشي وقد قلت أنت :

وإنه لطبيعي عندما يفاجئنا طاريء أو خوف مباغت ونحن في حالة فرح أن يكون أقوى منه في غيرها ، للخلف بين الحالتين ولأن حواسنا المتنبهة تكون أكثر قابلية للتأثر والانفعال .

ولك اللقطة الباردة عن سحر الخيال وأن التشذيب يفسده عندما قلت : وقد رأيت في هذا أن الكاتب الذي يدخل بعض التحوير في طبعة ثانية لمؤلف من نسج الخيال إنما يسعى إلى هذا المؤلف ولو كان التحوير قد حسنه بالفعل لأن الطبعة الأولى تلقى منا الاستسلام والرضى .

وأبارك لك هذه الملاحظة وإن لم تكن بعيدة عن مشاهداتنا :

إن أية نزهة بريئة نقوم بها تكلف حياة آلاف من الحشرات والموام وخطوة واحدة من خطانا تخرب جهود النمل الشاقة وترسل بعالم صغير إلى لجة القبر .

إلا أنه ليحيرني بعض المرات أنك تكتب جفافاً لا يناسب رقة الغربيين وقد طلبت من شروعات ألا تجفف رسائلها بالرمل حتى لا ينجرس الرمل تحت أسنانك فأين هذا عن جبورك باللطمتين ؟

أين هذه الوصية المجحفة عن عواطف الشرقيين الصادقة ؟

يقول الطيبي من علماء المشرق : إسقاط التراب على الرسالة يعني الاعتماد على الله في إيصالها . و يقول غيره : المراد بالترتيب المبالغة في التواضع .

ومن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه أبو داود عن جابر أنه قال : إذا كتب أحدكم كتاباً فليتر به فإنه أنجح للحاجة .

وقال المذهب الموصل :

لم يحسن الإتراب فوق سطورها

إلا لأن الجيش يعقد عثيراً

وقال الخفاجي :

مذ سطر الجند على وجهها

تربها النقع فلاح الفلاح

إن التريب يا فرتراًل وما فعلت لك شرلوت إلا الفأل وكفى بها غبطة أن تجرس أسنانك بحبيبات لامستها بيدها الناصعة البريئة .

ولست أدري كيف تتلاشى في رخاء الحياة الصافية الآمنة .

ومثار الاستغراب أنني لا أعلم أنك تعتمد الحديث بلغة سريالية لقد غذاك روسوشيء من الرومانسية الماربة إلى الأوهام والأحلام .

وحسناً فعلت وأنت تقصص على الأطفال قصصاً من نسج الخيال دافعا في نحرمن يقول : هذا من شأنه أن يولد في الأطفال أوهاما وأباطيل لا نهاية لها و يفتح أمام أذهانهم طريق الخرافة ، وذلك بقولك : لا يتاح لنا أن نهناً ونسعد إلا بأوهام حلوة نتيه في بيدائها ، وما أنت بأحق من صنوك الفنان الشرقي بهذا الهروب الرومانسي في عصر يسوده المتر المكعب .

ومن سرياليتك غير المتعمدة قطعاً أنك تهتد لنهايتك الفاشلة بقصة فتاة ساذجة محدودة الفكر رمت بنفسها في البحر ، فلما خنقك (البير) بهذه الحجة تذرعت بسريالية تقول : إن القليل من الفكر والذكاء الذي يملكه أحدنا زيادة عن أخيه ليس له شأن في الميزان عندما تصطخب العواطف وتغلي ونحس بالحدود الضيقة المرسومة أمام الكائن البشري .

يا سبحان الله إذن لماذا تشترطون استثناء العبقري بالأحقية في خرق القوانين المحترمة ؟!

لقد سنيت للشباب الألماني سنة سيئة بالآماك هذه ومهما كان التقدير فهم من البورجوازيين الخاملين وليسوا من الفنانين الملهمين ، لأنهم اتبعوك عن أمعية وأرادوا شيئاً يؤثر و يقال ، وما أفدحها خسارة لهم ولذكراهم والله المستعان .

إن لحظات اللذة لا تتم إلا بلحظات قاسية كادحة تحميها وتهيؤها ، ونحن نبارك لذائد العمر إذا لم يكن ثمة مجبنة أو مبخلّة تحول دون عزائم الأمور أو تخيف على فطرة الخالق وشريعته .

إنك رجل مؤمن بلا ريب ولكن العيب أنك لا تصغي ، ولكنك ستشكر ولا بد على فلسفات حليت بها الآلام ، فشيخنا الشرقي ابن حزم لم يدر بخلده أن يصور الجوحالة طلوع الرقيب والواشي وقد قلت أنت :

وإنه لطبيعي عندما يفاجئنا طاريء أو خوف مباغت ونحن في حالة فرح أن يكون أقوى منه في غيرها ، للخلف بين الحالتين ولأن حواسنا المتنبهة تكون أكثر قابلية للتأثر والانفعال .

ولك اللقطة الباردة عن سحر الخيال وأن التشذيب يفسده عندما قلت : وقد رأيت في هذا أن الكاتب الذي يدخل بعض التحوير في طبعة ثانية لمؤلف من نسج الخيال إنما يسعى إلى هذا المؤلف ولو كان التحوير قد حسنه بالفعل لأن الطبعة الأولى تلقى منا الاستسلام والرضى .

وأبارك لك هذه الملاحظة وإن لم تكن بعيدة عن مشاهداتنا :

إن أية نزهة بريئة نقوم بها تكلف حياة آلاف من الحشرات والموام وخطوة واحدة من خطانا تخرب جهود التمل الشاقة وترسل بعالم صغير إلى لجة القبر .

إلا أنه ليحيرني بعض المرات أنك تكتب جفافاً لا يناسب رقة الغربيين وقد طلبت من شروعات ألا تجفف رسائلها بالرمل حتى لا ينجرس الرمل تحت أسنانك فأين هذا عن جهورك باللطمتين ؟

أين هذه الوصية المجحفة عن عواطف الشرقيين الصادقة ؟

يقول الطيبي من علماء المشرق : إسقاط التراب على الرسالة يعني الاعتماد على الله في إيصالها . و يقول غيره : المراد بالتتريب المبالغة في التواضع .

ومن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه أبو داود عن جابر أنه قال : إذا كتب أحدكم كتاباً فليتر به فإنه أنجح للحاجة .

وقال المذهب الموصل :

لم يحسن الإتراب فوق سطورها

إلا لأن الجيش يعقد عثيراً

وقال الخفاجي :

مذ سطر الجند على وجهها

تربها النقع فلاح الفلاح

إن التتريب يا فتر فأل وما فعلت لك شرلوت إلا الفأل وكفى بها غبطة أن تجرس أسنانك بحبيبات لامستها بيدها الناصعة البريئة .

ولست أدري كيف تتلاشى في رخاء الحياة الصافية الآمنة .

ومثار الاستغراب أنني لا أعلم أنك تتعمد الحديث بلغة سريالية لفد غذاك روسوبشيء من الرومانسية الماربة إلى الأوهام والأحلام .

وحسنا فعلت وأنت تقصص على الأطفال قصصاً من نسج الخيال دافعا في نحر من يقول : هذا من شأنه أن يولد في الأطفال أوهاما وأباطيل لا نهاية لها و يفتح أمام أذهانهم طريق الخرافة ، وذلك بقولك : لا يتاح لنا أن نهناً ونسعد إلا بأوهام حلوة ننتي في بيدائها ، وما أنت بأحق من صنوك الفنان الشرقي بهذا الهروب الرومانسي في عصر يسوده المتر المكعب .

ومن سرياليتك غير المتعمدة قطعاً أنك تمهد لنهايتك الفاشلة بقصة فتاة ساذجة محدودة الفكر رمت بنفسها في البحر ، فلما حنقك (البير) بهذه الحجة تذرعت بسريالية تقول : إن القليل من الفكر والذكاء الذي يملكه أحدنا زيادة عن أخيه ليس له شأن في الميزان عندما تصطخب العواطف وتغلي وتحس بالحدود الضيقة المرسومة أمام الكائن البشري .

يا سبحان الله إذن لماذا تشتطون استثناء العبقري بالأحقية في خرق القوانين المحترمة ؟!

لقد سنيت للشباب الألماني سنة سيئة بالآمك هذه ومهما كان التقدير فهم من البورجوازيين الخاملين وليسوا من الفنانين الملهمين ، لأنهم اتبعوك عن أمعية وأرادوا شيئاً يؤثر و يقال ، وما أفدحها خسارة لهم ولذكراهم والله المستعان .

اللهم إنك أعذرت لنا بالحجة فلا تحرمنا من العزيمه ونفنا برحمتك فرحمتك أوسع ولا تهلكنا بعدلك
وكلنا ظالم لنفسه ولا جلد لنا على حسابك إذا كان سؤالك عدلا وجوابنا ظلما .
آمين يا رب العالمين .

روائع الجنة في الشباب

اقبلوا البشرى يا بني تميم وإياكم أعني يا أتراب أبي عبدالرحمن ولداته يا من رنقوا وحلقوا على
خضرة ونضرة ليس فيها رام من بني ثعل أنعمت لكم الأرض بنعيمها وتلطفت لكم الأصلاب
والأرحام بالهوى المتبغدد، وكان الفكر البشري قيما على حاسة الجمال لدى العباد بحيث يصفوهم
ما يأكلون و يشربون ويرق لهم ما يشمون أو يضمنون فهي ظلال وألوان وأضواء قرحية فيما نرى
ونسلم .

واطمئني يا عشبة الغار: إنك لم تنبتي كإهاب ابن حنبل وابن أدهم وابن المبارك وبشر
الحافي .

فما أشبهنا وإياكم بطيب الذكر أبي نواس أحصى لحظات عمره الجادة المخبئة فإذا هي :
ولقد نهزت مع الغواة بدلوهم وأسمت سرح اللهو حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشبابه فإذا عصارة كل ذلك أثام
حيا الله محياكم لقد سررتهم وأبهجتهم ، ومن سره بنوه ساءتة نفسه .

ولا تزعجكم العصارة النواسية فهذا الرجل الصالح أبو العاتية وسع لكم المخرج ورفع عنكم
حوب المدخل ومأثمه فقال :

إن الشباب حجة التصابي روائع الجنة في الشباب

ولست آخذ لكم الحكم بجملته ولست أرتاح إلى أن للمتصابي حجة من شبابه ولكنني أشم
فيكم روائح الجنة إن لم تلوثوا الفطرة في أنقاء الجزيرة .

إن الشباب جمع بنا إلى التصابي ولنا من بقيته ما ينهض بنا إلى العزيمة لتقعد عن العصارة قبل أن
تقعد عنا وعصارة الشباب صفحة في سجل أعمالنا لا نستطيع جحدها ولكننا نتوسل إلى ربنا بمحوها
إن استجبنا لنذارة منه تنغم في الفودين وتشتعل في الناصية واللمة .

وإن غرر بكم العتاهي وقال (الشباب حجة التصابي) فما هي حجة الأشيمط إذا انحسر عن
الأشد ، ولم تتضوع منه روائح الجنة ؟

اللهم إنك أعددت لنا بالحجة فلا تحرمنا من العزيمه ونفنا برحمتك فرحمتك أوسع ولا تهلكنا بعد ذلك
وكلنا ظالم لنفسه ولا جلد لنا على حسابك إذا كان سؤالك عدلا وجوابنا ظلما .
آمين يا رب العالمين .

روائع الجنة في الشباب

اقبلوا البشرى يا بني تميم وإياكم أعني يا أتراب أبي عبدالرحمن ولداته يا من رنقوا وحلقوا على
خضرة ونضرة ليس فيها رام من بني ثعل أبنت لكم الأرض بنعيمها وتلطفت لكم الأصلاب
والأرجام بالهوى المتبغدد، وكان الفكر البشري قيما على حاسة الجمال لدى العباد بحيث يصفوهم
ما يأكلون و يشربون ويرق لهم ما يشمون أو يضمنون فهي ظلال وألوان وأضواء قرحية فيما نرى
ونسبح .

واطمئني يا عشبة الغار: إنك لم تنبتي كإهاب ابن حنبل وابن أدهم وابن المبارك وبشر
الحافي .

فما أشبهنا وإياكم بطيب الذكر أبي نواس أحصى لحظات عمره الجادة المخبئة فإذا هي :
ولقد نهزت مع الغواة بدلوهم وأسمت سرح اللهو حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشبابه فإذا عصارة كل ذاك أثام
حيا الله محياكم لقد سررتهم وأبهجتهم ، ومن سره بنوه ساءته نفسه .

ولا تزعجكم العصارة النواسية فهذا الرجل الصالح أبو العتاهية وسع لكم المخرج ورفع عنكم
حوب المدخل ومأثمه فقال :

إن الشباب حجة التصابي روائع الجنة في الشباب

ولست آخذ لكم الحكم بجملة ولست أرتاح إلى أن للمتصابي حجة من شبابه ولكنني أشم
فيكم روائح الجنة إن لم تلوثوا الفطرة في أنقاء الجزيرة .

إن الشباب جمع بنا إلى التصابي ولنا من بقيته ما ينهض بنا إلى العزيمة لتقعد عن العصارة قبل أن
تقعد عنا وعصارة الشباب صفحة في سجل أعمالنا لا نستطيع جحدها ولكننا نتوسل إلى ربنا بمحوها
إن استجبنا لنذارة منه تثغم في الفودين وتشتعل في الناصية واللمة .

وإن غرر بكم العتاهي وقال (الشباب حجة التصابي) فما هي حجة الأشيمط إذا انحسر عن
الأشد ، ولم تتضوع منه روائح الجنة ؟

والعذريين ومتيمي المدينة المنورة والمترفهين في الأندلس— ما يلون حاضرننا الأدبي، فكما في نعيم وعافية وشفافية!

وأينعت الساحة الأدبية بمعطيات رومانسية متوثبة حضارية متطورة وجدناها في تجديد صاحب (مدينة بلا قلب) وهي غربة رومانسية وفي بكائيات الشناوي.

ولم تضق الصدور بتجديد في شكل القصيدة ما ظلت الغنائية الجمالية والفكرية عنصرا رئيسيا في معماريتها.

ثم تداعت هذه القمم واحدا بعد واحد، وعرض في السوق بأبخس الأثمان أقبح ما انتهى إليه ثالث الحداثة من هيبية وهسترة وتخطيم للثوابت ومعاينة وروث على المبادئ الكيانية والخلقية والجمالية والعقلية.

لقد كنا نشكو من تلوث البيئة فجاء جشأ العلمانيين والطائفين ليجهز على ما بقي في بيئتنا من صفاء على قلته!!

أنتن الله متقلبهم ومثواهم!

فما لنا لا نشكو الغربة وقد عدنا الأنيس والمسامر منذ وجد كثير من مواليد الثمانين؟!

وما لنا لا نشكو الغربة والأغبياء الصغار من أبناء أمتنا يريدون منا أن نستعير غير عقولنا ومشاعرنا ومعاتناتنا وكياننا وجيلنا!

وأن نعيش غير مقبول ولا معقول ولا مفهوم ولا خير ولا جيل!!

إن في جيل الأدب الحديث رواداً قمما أحسنوا التفاهم مع الكبار من زملائهم المحافظين فأفادوا واستفادوا كالسياب والبياتي وعبد الصبور.

ولا عجب فهؤلاء علماء قبل أن يكونوا أدباء، وكانوا على وعي بحاضرهم وماضيهم، وقد اطلعوا على بعض الآداب العالمية بلغة أهلها، واستمتعوا منها بمتع يعجز التعريب عن أدائها.

وقد علم هؤلاء الرواد الكبار أن عرض الثقافة وطولها شرط لفهم الأدب العالمي الحديث قبل التفكير في إمداده.

فعشتهم الرومانسية السالفة وتناغمت معهم، ووجدت لديهم كثيرا يتشرف به الأدب العربي، لأن الرومانسية ظاهرة أدبية وليست إطارا لجميع الأدب.

ثم جاء الصغار من أبنا بلدي وهم لم ينفقوا عمرا يسمح لهم بهذا الحجم العريض من الادعاء، وليس لهم عمق في تراثهم وليس لهم بُعد موفق مسدد في الآداب العالمية ولوبطريق المغرب، وليس لهم من الممارسة والتجربة ومغامرات الحياة ما يحقق لهم إبداعا فطريا.

يعادون ما يجهلون، و يدعون ما لا يعلمونه، ولا يملكون رؤية كونتها خبرة ثقافية، ولا يملكون رأيا

ابن اللبون

لو كنت غصة في حلق كل شاب واعد يفزو يهتز لأدب حديث بمفهومه المعاصر إلى هذه اللحظة التي أخط فيها هذه الحروف بما بلوره المثقف العربي غير العادي من الآداب العالمية وبالأخص الأمم ذات اللغات الحية.

أقول لو كنت غصة في حلق أحدهم لشفع لي ما أنا بسبيل الحديث عنه بعد قليل إن شاء الله.

وإنما فركنتي الأغيلة بما أحله من أثقال وأعباء الماضي العتيق كما زعموا!!

وهيهات يأبى الله ما زعموا، وإنما كنت— لو أنصفوا— نافورة تمج من قعر التاريخ ما هو أعذب وأصفى من قطرات الندى مع ألوان زاهية يتضاحك في جهورها تعانق المعارف البشرية وتآلفها!!

وما وعيت قط أن المثل والكمال رهين عصر ومصر حتى بليت بمن ولدوا بعد الثمانين!!

يشفع لي عند هؤلاء إن كنت غصة في حلقهم—وعسى أن أكون— غر بتي التي لونت مشاعري وأفكاري وسلوكي!!

ولاحظوا أنني سميتها غربة—وهي رومانسية بكائية بلا ريب— لأن لهذه الكلمة جرسها عند أولئك، لأنها مما رده مفسفون ثالث الحداثة القبيح من أمثال غالي شكري والجزائري والرفاق!!

وليست هذه الغربة غربة من يتكلفها ليضاف إلى قاموس الحداثة!!

وإنما هي غربة قدرية كونية ما تقيتها أبدا ولا سعدت بها قط!!

لقد حاولت أن أربي فكري—منذ أول تمييزي— على الحرية التي لا يحد منها إلا صدق النية في تحري الحق والخير والجمال!!

وكان زهرة حياتي الأدبية ما بين ١٣٨٦هـ و١٣٩٨هـ حيث كنت ولداني نغني غناء فكريا جاليا مع معطيات الرومانسية الشائعة عالمية وعربية نحيا بها كما نحيا بالهواء، وننشقها كما ننشق الأريج في إبداع وترجمات صاحب الرسالة ورفاقه، وفيما يصدق به عمالة الطرب من شعرا ناجي والمهندس ومحمود حسن إسماعيل والديب وصوفية المهجر وما ترجم بالأخص عن الرومانسية الفرنسية من روايات.

ونجد في أنماط الغنائية التراثية—من أمثال شعر العباس بن الأحنف والبحثري ومهيار

والعذريين ومتميمي المدينة المنورة والمترفهين في الأندلس — ما يلون حاضرننا الأدبي ، فكنا في نعيم وعافية وشفافية !

وأينعت الساحة الأدبية بمعطيات رومانسية متوثبة حضارية متطورة وجدناها في تجديد صاحب (مدينة بلا قلب) وهي غربة رومانسية وفي بكائيات الشناوي .

ولم تضق الصدور بتجديد في شكل القصيدة ما ظلت الغنائية الجمالية والفكرية عنصرا رئيسيا في معماريتها .

ثم تداعت هذه القمم واحدا بعد واحد ، وعرض في السوق بأبخس الأثمان أقبح ما انتهى إليه ثالث الحداثة من هيبية وهسترة وتحطيم للثوابت ومعايمة وروث على المبادئ الكيانية والخلقية والجمالية والعقلية .

لقد كنا نشكو من تلوث البيئة فجاء جشأ العلمانيين والطائفين ليجهز على ما بقي في بيتنا من صفاء على قلته !!

أنتن الله منقلبهم ومثواهم !

فما لنا لا نشكو الغربة وقد عدنا الأنيس والمسامر منذ وجد كثير من مواليد الثمانين ؟!

وما لنا لا نشكو الغربة والأغبياء الصغار من أبناء أمتنا يريدون منا أن نستعير غير عقولنا ومشاعرنا ومعاناتنا وكياننا وجيلنا !

وأن نعيش غير مقبول ولا معقول ولا مفهوم ولا خير ولا جيل !!

إن في جيل الأدب الحديث رواداً قمما أحسنوا التفاهم مع الكبار من زملائهم المحافظين فأفادوا واستفادوا كالسياب والبياتي وعبد الصبور .

ولا عجب فهؤلاء علماء قبل أن يكونوا أدباء ، وكانوا على وعي بحاضرهم وماضيهم ، وقد اطلعوا على بعض الآداب العالمية بلغة أهلها ، واستمتعوا منها بمتع يعجز التعريب عن أدائها .

وقد علم هؤلاء الرواد الكبار أن عرض الثقافة وطولها شرط لفهم الأدب العالمي الحديث قبل التفكير في إمداده .

فعشتهم الرومانسية السالفة وتناغمت معهم ، ووجدت لديهم كثيرا يتشرف به الأدب العربي ، لأن الرومانسية ظاهرة أدبية وليست إطارا لجميع الأدب .

ثم جاء الصغار من أبنا بلدي وهم لم ينفقوا عمرا يسمح لهم بهذا الحجم العريض من الادعاء ، وليس لهم عمق في تراثهم وليس لهم بُعد موفق مسدد في الآداب العالمية ولوبطريق المغرب ، وليس لهم من الممارسة والتجربة ومغامرات الحياة ما يحقق لهم إبداعا فطريا .

يعادون ما يجهلون ، و يدعون ما لا يعلمونه ، ولا يملكون رؤية كونتها خبرة ثقافية ، ولا يملكون رأيا

ابن اللبون

لو كنت غصة في حلق كل شاب واعد يغزو يهتر لأدب حديث بمفهومه المعاصر إلى هذه اللحظة التي أخط فيها هذه الحروف بما بلوره المثقف العربي غير العادي من الآداب العالمية وبالأخص الأمم ذات اللغات الحية .

أقول لو كنت غصة في حلق أحدهم لشفع لي ما أنا بسبيل الحديث عنه بعد قليل إن شاء الله .

وإنما فركتني الأغليمة بما أحله من أثقال وأعباء الماضي العتيق كما زعموا !!

وهيهات يأبى الله ما زعموا ، وإنما كنت — لو أنصفوا — نافورة تمج من قعر التاريخ ما هو أعذب وأصفى من قطرات الندى مع ألوان زاهية يتضاحك في جهورها تعانق المعارف البشرية وتآلفها !!

وما وعيت قط أن المثل والكمال رهين عصر ومصر حتى بليت بمن ولدوا بعد الثمانين !!

يشفع لي عند هؤلاء إن كنت غصة في حلقهم — وعسى أن أكون — غر بتي التي لونت مشاعري وأفكاري وسلوكي !!

ولاحظوا أنني سميتها غربة — وهي رومانسية بكائية بلا ريب — لأن لهذه الكلمة جرسها عند أولئك ، لأنها مما ردهه مفلسون ثالث الحداثة القبيح من أمثال غالي شكري والجزائري والرفاق !!

وليست هذه الغربة غربة من بتكلفها ليضاف إلى قاموس الحداثة !!

وإنما هي غربة قدرية كونية ما تقيتها أبدا ولا سعدت بها قط !!

لقد حاولت أن أربي فكري — منذ أول تمييزي — على الحرية التي لا يحد منها إلا صدق النية في تحري الحق والخير والجمال !!

وكان زهرة حياتي الأدبية ما بين ١٣٨٦ هـ و ١٣٩٨ هـ حيث كنت ولداني نغني غناء فكريا جاليا مع معطيات الرومانسية الشائعة عالمية وعربية نحيا بها كما نحيا بالهواء ، ونشقها كما ننشق الأريج في إبداع وترجمات صاحب الرسالة ورفاقه ، وفيما يصدق به عمالة الطرب من شعرا ناجي والمهندس ومحمود حسن إسماعيل والديب وصوفية المهجر وما ترجم بالأخص عن الرومانسية الفرنسية من روايات .

ونجد في أنماط الغنائية التراثية — من أمثال شعر العباس بن الأحنف والبحثري ومهيار

كونه فكر نير، وإنما يقتضون منذ عرفوا الهجاء كلمات نقاد محترفين في مجلة أو جريدة أو كتاب استعراضي، و يأتمون بالأساليب الإنشائية التي يراوغ بها الناقد المحترف إذا كان في ثنايا النقد نص لأديب حديث مشهور.

فاكبجوا جاحكم أيها الصغار فلن نشكو الغربة بعد اليوم — على رغمكم — بعد هذه الصحوة الكريمة التي تبلجت في أفقنا العربي والإسلامي.

فإن أردتم أن تقولوا شيئاً فمن حقي أن أطالبكم برؤية تملكونها وأصول مطردة تحققونها ولكن هذا بعد أن أعلم أنكم علمتم!!

فإن رطنتم بأسماء أعلام من قمم الأدب العالمي فعليكم أولاً أن تتوصلوا بالجامعات وأساتذة الكراسي ليؤلفوا لكم — بأسلوب تعليمي بحت — دراسات لنصوص أجنبية.

فليس في ساحتكم كتاب تعليمي ألبتة، مع أن الكبار في مصر والعراق لم يأنفوا من البدء بكتب تعليمية في الأدب الأجنبي.

ولقد اقترحت على الدكتور الوديع محمد إبراهيم الشوش أن يعيد تأليف كتابه (شيء من الشعر) بأسلوب تعليمي لعله يكون نواة لكتب تعليمية أخرى في مختلف الآداب الأجنبية.

فما أحوجكم إلى هذا قبل أن تستعجلوا الريادة ولما تظعنوا في العقد الثالث بعد.

وإنني على ثقة إن شاء الله بأنكم إن ازددتم علماً فستزدادوا تعقلاً وتواضعاً.

فإن بقيتم على صلفكم فوافضيته ممن سيؤرخ لأدبنا في العقد العاشر من القرن الرابع عشر والعقد الأول من القرن الخامس عشر والله المستعان.

مقومات الشعر الحر وفرضاته

هذه دراسة عروضية شكلية بحتة لا تدرس الشعر الحر إلا من منظور صياغته العروضية، وهي دراسة تعليمية بحتة أيضاً اقتضاها جهل كثيرين من المحافظين لطبيعة الشعر الحر.

وخلال هذه الدراسة التعليمية وجدت خرجات نقدية اقتضاها جهل فئتين من مبتغي التجديد إما بالشعر الحر وإما بمقتضى الممارية الفنية.

فالفتة الأولى جهلت أن الشعر الحر صياغة جديدة ذات أصول فمزجت به المتنور وشوّهت جماله. و يدخل في هذه الفتة أناس سمق مستواهم في الشعر الحر فلما امتدت مساحة شهرتهم تعمّدوا إفساد شكله ومضمونه من منطلق علماني أو طائفي لزعج النبية العربية باريح وعلى رأسهم المحتال الكبير أدونيس.

والفتة الثانية أناس اشتبه عليهم الأمر حول قيم الأدب العربي والأدبي العالمي. فاحتذوا الأدب الأجنبي شكلاً ومضموناً ولم يؤصلوا شكلاً فنياً يتفاعل مع طبيعة العربي الذي يأبى ذوقه وطبعه الاصطلاح بالشعر على مأثور ليس فيه إثارة من موسيقى أو نظام.

هذه الدراسة الشكلية العروضية التعليمية كتبها فيما بين ٢٢/١١/١٣٩٣ هـ و ١٢/١٢/١٣٩٣ هـ وألقيتها في مؤتمر الأدب السعودي الذي أقامته جامعة الملك عبدالعزيز سنة ١٣٩٤ هـ.

وقد اطلعت عليه الشاعرة الرائدة والناقدة البليغة نازك الملائكة وكاتبها ولم أجد عندها كبير معارضة ولو بقيت رسائلها لدي لسقت وجهة نظرها في معارضاتها الطفيفة.

وفي هذه الدراسة العروضية التعليمية راعيت مقتضيات المنهج إلى حد قد يوصف بالتمت!

فمن أهداف التربية التعليمية الحديثة أن تعلم طلاب الجامعات المنهج الجيد للبحث.

وأهم ظاهرة للمنهج الجيد أن يرتبط الباحث ارتباطاً محكماً بالعنوان الذي يفرضه على نفسه أو يفرضه عليه غيره.

ليكون شديد الارتباط بموضوعه فلا يتورط في طرفين ذميين هما الاستطراد، والبت.

فالمستطرد خارج عن موضوعه.

كونه فكر نير، وإنما يقتضون منذ عرفوا الهجاء كلمات نقاد محترفين في مجلة أو جريدة أو كتاب استعراضي، و يأتمون بالأساليب الإنشائية التي يراوغ بها الناقد المحترف إذا كان في ثنايا النقد نص لأديب حديث مشهور.

فاكبحوا جماحكم أيها الصغار فلن نشكو الغربة بعد اليوم — على رغمكم — بعد هذه الصحوه الكريمة التي تبلجت في أفقنا العربي والإسلامي .

فإن أردتم أن تقولوا شيئاً فمن حقي أن أطالبكم برؤية تملكونها وأصول مطردة تحققونها ولكن هذا بعد أن أعلم أنكم علمتم !!

فإن رطنتم بأسماء أعلام من قمم الأدب العالمي فعليكم أولاً أن تتوصلوا بالجامعات وأساتذة الكراسي ليؤلفوا لكم — بأسلوب تعليمي بحت — دراسات لتصوص أجنبية .

فليس في ساحتكم كتاب تعليمي ألبتة، مع أن الكبار في مصر والعراق لم يأنفوا من البدء بكتب تعليمية في الأدب الأجنبي .

ولقد اقترحت على الدكتور الوديع محمد ابراهيم الشوش أن يعيد تأليف كتابه (شيء من الشعر) بأسلوب تعليمي لعله يكون نواة لكتب تعليمية أخرى في مختلف الآداب الأجنبية .

فما أحوجكم إلى هذا قبل أن تستعجلوا الريادة ولما تظعنوا في العقد الثالث بعد .

وإنني على ثقة إن شاء الله بأنكم إن ازددتم علماً فستزدادوا تعقلاً وتواضعاً .

فإن بقيتم على صلفكم فوافضيحتاه ممن سيؤرخ لأدبنا في العقد العاشر من القرن الرابع عشر والعقد الأول من القرن الخامس عشر والله المستعان .

مقومات الشعر الحر وفنائه

هذه دراسة عروضية شكلية بحتة لا تدرس الشعر الحر إلا من منظار صياغته العروضية، وهي دراسة تعليمية بحتة أيضاً اقتضاها جهل كثيرين من المحافظين لطبيعة الشعر الحر.

وخلال هذه الدراسة التعليمية وجدت خرجات نقدية اقتضاها جهل فئتين من مبتغي التجديد إما بالشعر الحر وإما بمقتضى الممارية الفنية .

فالفتة الأولى جهلت أن الشعر الحر صياغة جديدة ذات أصول فمزجت به المنتور وشوهت جماله . و يدخل في هذه الفتة أناس سمق مستواهم في الشعر الحر فلما امتدت مساحة شهرتهم تعمداً إفساد شكله ومضمونه من منطلق علماني أو طائفي لزعج السببية العربية بالريح وعلى رأسهم المحتال الكبير أدونيس .

والفتة الثانية أناس اشتبه عليهم الأمر حول قيم الأدب العربي والأدبي العالمي، فاحتذوا الأدب الأجنبي شكلاً ومضموناً ولم يؤصلوا شكلاً فنياً يتفاعل مع طبيعة العربي الذي يأبى ذوقه وطبعه الاصطلاح بالشعر على مأثور ليس فيه إثارة من موسيقى أو نظام .

هذه الدراسة الشكلية العروضية التعليمية كتبها فيما بين ٢٢/١١/١٣٩٣ هـ و ١٢/١٩/١٣٩٣ هـ وألقيتها في مؤتمر الأدب السعودي الذي أقامته جامعة الملك عبدالعزيز سنة ١٣٩٤ هـ .

وقد اطلعت عليه الشاعرة الرائدة والناقدة البليغة نازك الملائكة وكاتبها ولم أجد عندها كبير معارضة ولو بقيت رسائلها لدي لسقت وجهة نظرها في معارضاتها الطفيفة .

وفي هذه الدراسة العروضية التعليمية راعيت مقتضيات المنهج إلى حد قد يوصف بالترمت !

فمن أهداف التربية التعليمية الحديثة أن تعلم طلاب الجامعات المنهج الجيد للبحث .

وأهم ظاهرة للمنهج الجيد أن يرتبط الباحث ارتباطاً محكماً بالعنوان الذي يفرضه على نفسه أو يفرضه عليه غيره .

ليكون شديد الارتباط بموضوعه فلا يتورط في طرفين ذميين هما الاستطراد، والبتير .

فالمستطرد خارج عن موضوعه .

والباتر مقصر في موضوعه .

وقد يكون المستطرد باتراً للموضوع ، إلا أنه يحاول تغطية ذلك بالاستطراد .

ولأجل هذا أحكمت الصلة فيما بيني وبين العنوان حتى لا أخرج عنه فأكون متكلفاً ما لا يعني!

ولا أترك منه شيئاً فأكون مقصراً فيما يعني!

و يراد مني هنا أن أذكر المقومات والخصائص للشعر الحر تلبية لدعوة هذه الجامعة الكريمة جامعة الملك عبدالعزيز غفر الله له ، وامتنالاً لقيدها الحريري في اختيار العنوان .

وإن عطف الخصائص على المقومات في هذا العنوان يعني أن المقومات والخصائص شيآن متغايران .

والفرق بينهما أن قام الشيء بمعنى انتصب ، والانتصاب هو الاستواء سواء أكان حسيماً كاستقامة البناء ، أم معنوياً كاستقامة النظام ، والقانون .

وقام فعل ماض لازم فإذا أردت تعديته عديته إما بالهمزة فقلت أقام أبو عبد الرحمن البناء ، وإما بالتضعيف فقلت قوم أبو عبد الرحمن البناء .

وعلى هذا يجوز أن نقول : مقيّمات الشعر الحر .

وأن نقول : مقومات الشعر الحر .

والمراد في كلا الصيغتين العناصر التي يستوي بها هيكل الشعر الحر بحيث لو تخلف منها واحد لفقد الشعر الحر ذاتيته ، ثم بالتالي لم يصح أن يسمى شعراً حراً .

أما الخصائص فهي جمع خصيصة .

والخصيصة الصفة التي تميز الشيء وتحدده .

ولا تكون كذلك إلا إذا كان ذلك الشيء منفرداً بتلك الصفة .

وهذا الفرق بين المقومات والخصائص يعني أن مقومات الشيء هي كيانه وماهيته .

ومعنى ذلك أن قولنا مقومات الشعر الحر يساوي قولنا حقيقة الشعر الحر .

وإذن فسندرس حقيقة الشعر الحر .

أما الخصائص فتلمح بعد تركيب الشيء من مقوماته ، لأنها أوصاف تظهر بعد اكتمال حقيقة الشعر ، ونصوغ ذاتيته .

وإذ قلنا إن الخصيصة هي الصفة التي يتميز بها الشيء عن غيره فمعنى ذلك أننا لا نحكم بأن هذه خصيصة ، حتى نجزم بأنها لا توجد في غير ذلك الشيء وهذا مستحيل لأننا لا نستطيع أن نستقرأ

كل ما في البر من بكرة ، وكل ما في البحر من درة !!

فلا مناص إذن من القول : بأن الحكم نسبي ، وذلك باضافة الشيء إلى غيره .

فإذا قارنا الشعر الحر بالشعر العربي القديم تميز كل واحد منهما بخصيسته .

ولا ضير ثم إذا حكمنا للشيء بخصيصة ما ، وهي في الواقع مشتركة مع غيره ، لأن الحكم نسبي .

ألا ترى أن زيدا قد يكون من خصائصه التصرف في المفاجآت ومع هذا فالمحنكون كثيرون ، لأن الحنكة حظ مشاع بين عدد من البشر .

وإنما ميزنا زيدا عن أفراد معينين ، ولم نميزه عن كل البشر .

وهكذا نحن في بحث خصائص الشعر الحر لا نحكم بأن هذه الظاهرة خصيصة ، إلا بمقارنة الشعر بغيره .

وقد آثرت بيان خصائص الشعر الحر بالمقارنة بينه وبين الشعر العربي القديم لأن الشعر العربي القديم هو الأصل لكل تجديد ، أو نحو يرتبناه شعراء عرب .

ولأن ناظمي الشعر الحر ينسبون للشعر العربي القديم .

ولقد قننت للشعر الحر وفق ما قننته الناقدة البليغة الساعرة نازك الملائكة في كتابها قضايا الشعر المعاصر عن اقتناع بوجهة نظرها غير مستميت في تقليدها لأنني استدركت عليها أبحراً يستخدمها الشعر الحر ، وهي تأبى ذلك .

كما استدركت عليها التقنين لنظم قصيدة الشعر الحر على قافية واحدة .

إلى غير ذلك من الأمور التي استدركتها مخالفاً ، أو مضيفاً ، أو مستثنياً !

وفي محاكمة الشعر الحر ، ومحاكمة نفاذه كتبت بأسلوب الأصوليين ، والفقهاء وأصحاب الجدل ، لأن الموضوع يقتضي ذلك ، ولأنني ورثت عن شيعي الأجل أبي محمد بن حزم رحمه الله هذا الأسلوب في المباحث العلمية .

والشعر العربي القديم الذي نظمته أقحاح العرب ينظر إليه من ناحيتين :

أولاهما : باعتبار أنه قالب أو هيكل ، فيعرف بأنه كلام عربي موزون وزناً معيناً ومقفى .

وأخرهما : باعتبار أنه مضمون أو مادة ، فيعرف بما يتناول عناصر العمل الأدبي من خيال ومعنى ، وعاطفة ، وأسلوب وفق مدارس النقد والأدب المتباينة في اعتبار جميع هذه العناصر ، أو

الاقتصار على بعضها (٥٣) .

(٥٣) حل محل العناصر عند ثلوث الحدادة مصطلح المعمارية والرؤية الفنية والرؤيا ، وأصبح الدعوى لدى دارسي أدب هذا الثالوث ومعيّنه أكثر من حجم الواقع الأدبي من إبداع النالوت معه .

والباتر مقصر في موضوعه .

وقد يكون المستطرد بآثرًا للموضوع ، إلا أنه يحاول تغطية ذلك بالاستطراد .

ولأجل هذا أحكمت الصلة فيما بيني وبين العنوان حتى لا أخرج عنه فأكون متكلفاً ما لا يعني!

ولا أترك منه شيئاً فأكون مقصراً فيما يعني!

و يراد مني هنا أن أذكر المقومات والخصائص للشعر الحر تلبية لدعوة هذه الجامعة الكريمة جامعة الملك عبدالعزيز غفر الله له ، وامتنالاً لتقليدها الحريري في اختيار العنوان .

وإن عطف الخصائص على المقومات في هذا العنوان يعني أن المقومات والخصائص شيان متغايران .

والفرق بينهما أن قام الشيء بمعنى انتصب ، والانتصاب هو الاستواء سواء أكان حسياً كاستقامة البناء ، أم معنوياً كاستقامة النظام ، والقانون .

وقام فعل ماضٍ لازم فإذا أردت تعديته عديته إما بالهمزة فقلت أقام أبو عبد الرحمن البناء ، وإما بالتضعيف فقلت قوم أبو عبد الرحمن البناء .

وعلى هذا يجوز أن نقول : مقيّمات الشعر الحر .

وأن نقول : مقومات الشعر الحر .

والمراد في كلا الصيغتين العناصر التي يستوي بها هيكل الشعر الحر بحيث لو تخلف منها واحد لفقد الشعر الحر ذاتيته ، ثم بالتالي لم يصح أن يسمى شعراً حراً .

أما الخصائص فهي جمع خصيصة .

والخصيصة الصفة التي تميز الشيء وتحدده .

ولا تكون كذلك إلا إذا كان ذلك الشيء منفرداً بتلك الصفة .

وهذا الفرق بين المقومات والخصائص يعني أن مقومات الشيء هي كيانه وماهيته .

ومعنى ذلك أن قولنا مقومات الشعر الحر يساوي قولنا حقيقة الشعر الحر .

وإذن فسندرس حقيقة الشعر الحر .

أما الخصائص فتلمح بعد تركيب الشيء من مقوماته ، لأنها أوصاف تظهر بعد اكتمال حقيقة الشعر ، ونصوغ ذاتيته .

وإذ قلنا إن الخصيصة هي الصفة التي يتميز بها الشيء عن غيره فمعنى ذلك أننا لا نحكم بأن هذه خصيصة ، حتى نجزم بأنها لا توجد في غير ذلك الشيء وهذا مستحيل لأننا لا نستطيع أن نستقرأ

كل ما في البر من بكرة ، وكل ما في البحر من ذرة !!

فلا مناص إذن من القول : بأن الحكم نسبي ، وذلك باضافة الشيء إلى غيره .

فإذا قارنا الشعر الحر بالشعر العربي القديم تميز كل واحد منهما بخصيسته .

ولا ضير ثم إذا حكمنا للشيء بخصيصة ما ، وهي في الواقع مشتركة مع غيره ، لأن الحكم نسبي .

ألا ترى أن زيدا قد يكون من خصائصه التصرف في المفاجآت ومع هذا فالمحنكون كثيرون ، لأن الحنكة حظ مشاع بين عدد من البشر .

وإنما ميزنا زيدا عن أفراد معينين ، ولم نميزه عن كل البشر .

وهكذا نحن في بحث خصائص الشعر الحر لا نحكم بأن هذه الظاهرة خصيصة ، إلا بمقارنة الشعر بغيره .

وقد آثرت بيان خصائص الشعر الحر بالمقارنة بينه وبين الشعر العربي القديم لأن الشعر العربي القديم هو الأصل لكل تجديد ، أو تحوير تبناه شعراء عرب .

ولأن ناظمي الشعر الحر ينسبونهم للشعر العربي القديم .

ولقد قننت للشعر الحر وفق ما قننته الناقدة البليغة الساعرة نازك الملائكة في كتابها قضايا الشعر المعاصر عن اقتناع بوجهة نظرها غير مستميت في تقليدها لأنني استدركت عليها أبحراً يستخدمها الشعر الحر ، وهي تأبى ذلك .

كما استدركت عليها التقنين لنظم قصيدة الشعر الحر على قافية واحدة .

إلى غير ذلك من الأمور التي استدركتها مخالفاً ، أو مضيفاً ، أو مستثنياً !

وفي محاكمة الشعر الحر ، ومحاكمة نفاذه كتبت بأسلوب الأصوليين ، والفقهاء وأصحاب الجدل ، لأن الموضوع يقتضي ذلك ، ولأنني ورثت عن شقيقي الأجل أبي محمد بن حزم رحمه الله هذا الأسلوب في المباحث العلمية .

والشعر العربي القديم الذي نظمته أقحاح العرب ينظر إليه من ناحيتين :

أولاهما : باعتبار أنه قالب أو هيكل ، فيعرف بأنه كلام عربي موزون وزناً معيناً ومقفى .

وأخرهما : باعتبار أنه مضمون أو مادة ، فيعرف بما يتناول عناصر العمل الأدبي من خيال ومعنى ، وعاطفة ، وأسلوب وفق مدارس النقد والأدب المتباينة في اعتبار جميع هذه العناصر . أو

الاقتصار على بعضها^(٣) .

(٣) حل محل العناصر عند ثالوث الحداثة مصطلح المعمارية ولرؤية الفنية والرؤيا ، وأصبح الدعوى لدى دارسي أدب هذا الثالوث ومعديه أكثر من حجم الواقع الأدبي من إبداع المألوف معه .

والشعر العربي القديم قد يتخلف فيه الاعتبار الثاني بأن يكون ردىء المضمون والشكل ولكن عنصري النظم من وزن وقافية وهما الاعتبار الأول لم يتخلفا عنه، فلم نجد شعراً عربياً قديماً غير موزون أو مقفى.

والشعر الحر شعر عربي، لأن لفته عربية ووزنه عربي وقد يكون له قافية كالشعر العربي.

و يتفاضل في مادته ومضمونه بما يتفاضل به الشعر العربي القديم.

فإذا أردنا أن نعرف الشعر الحر ناظرين إلى قلبه قلنا:

إنه كلام عربي موزون مقفى، إلا أنه في وزنه استخدام جديد لبعض أوزان الشعر العربي.

وإذا أردنا أن نعرف الشعر الحر ناظرين إلى مادته فكل تعريف له من هذا الجانب يصدق على الشعر العربي القديم، وإنما تختلف التعريفات في أخذ التعريف من أحد العناصر الأدبية باختلاف المدارس النقدية وتتفق كل التعريفات على أنها تعريف للشعر لا فرق بين القديم والحديث.

ومن تعريفنا للشعر الحر بالنظر إلى قلبه نرى أن الشعر الحر يلتقي بالشعر العربي القديم في جوانب، ويفترق عنه في جوانب.

واليك البيان:

فصدق العاطفة، ومدى ما فيها من إثارة لمواطף الآخرين، وخصوبة الخيال، وتدويمه وصحة المعنى، وبراعة الأسلوب، وما يقدمان به من محسنات لفظية ومعنوية.

كل هذه الأمور هي مادة الشعر، ومضمونه.

وهي مادة الشعر العربي القديم، والشعر الحر على السواء^(٥٤).

فلا اختلاف بينهما من ناحية المضمون والمادة.

فهذا أول لقاء بين الشعرين.

أما القالب فقد قلنا إن الشعر الحروزي، وقافية.

وقلنا إنه استخدام لبعض أوزان الشعر، فهذه البعضية هي نقطة اللقاء الآخر.

وأوزان الشعر العربي القديم وردت وفق تفعيلات مبثوثة في ستة عشر بحراً جاءت على ثلاثة أنحاء:

فالنحو الأول: أبحر متحدة التفعيلات كالرمل تفعيلاته على وزن فاعلاتن، فاعلاتن فاعلاتن.

والنحو الثاني: أبحر مختلفة التفعيلات إلا أن إحدى هذه التفعيلات لا ترد إلا في نهاية السطر من البيت بحيث تكون عروضاً أو ضرباً ولا ترد في الحشو كالسريع تفعيلاته على وزن مستفععلن مستفععلن مفعولات.

والنحو الثالث: أبحر مختلفة التفعيلات إلا أن إحدى هذه التفعيلات ترد في الحشو، ولا ترد عروضاً، ولا ضرباً كالطويل تفعيلاته على وزن فعلن، مفاعيلن، فعلن، مفاعيلن.

ففعولن لا ترد إلا في الحشو.

والشعر الحر لا يستعمل من هذه الأنحاء إلا النحوين الأولين.

أما النحو الثالث كالطويل، والبسيط، والخفيف فلا يندرج استعماله تحت اسم الشعر الحر لأن من خصائص الشعر الحر أن تكون أشطره حرة التفعيلات فقد يكون السطر من نغمة واحدة، وقد يكون من ثلاث، أو أربع أو خمس.

والبحر الطويل مثلاً أو الخفيف لا بد أن يختتم السطر منه لو أريد منه شعر حر بالتفعيلة التي ترد عروضاً أو ضرباً، وحينئذ لا يمكن للشاعر أن يجعل نغمة واحدة أو ثلاث، أو خمس، أو سبع، بل لا بد أن يكون السطر من تفعيلتين، أو أربع، أو ست، وحينئذ يكون متساوي الشطرين في صورة البحر التام، أو المجزؤ، أو المنهوك^(٥٥).

واللقاء الثالث بين الشعر الحر، والشعر العربي القديم أن قصيدة الشعر الحر لا تتألف من أشطر، كبعض الشعر العربي الوارد على سطر واحد.

ومن هذا البعض شعر الأراجيز.

وكذلك كل بحر يتحد عروضه، وضربه.

واللقاء الرابع بين الشعرين أن الشاعر في القصيدة الحرة مفيد في الحشو، والضرب بفيود العلى في الشعر القديم ومتروخص بمستباح الزحاف المعتبر في الشعر القديم.

واللقاء الخامس بين الشعرين أن الشاعر في كليهما يلتزم بحراً واحداً في قصيدته.

(٥٥) هذا التقسيم ينظر إلى نوعة الإطلاق الأولى لريادة الشعر الحر، وناسبة اللقاء بالشعر العربي القديم.

أما بالمطالع المسمى فهو لغة الشعر مصطلح العرب ووجدانهم أن يكون عائناً أي ذا موسيقى خارجية. وليست هذه الموسيقى محصورة في أوزان العرب التي استعملها الخليل. بل المهم أن يكون ذا وحدات ودية مؤلف من لحناً أو بعضاً تصبغة الأدب، بحيث تكون هذه الوحدات — وإن كانت مبتكرة — موسيقى خارجية معهودة.

(٥٤) مادة النقد الأدبي تلتقي من الفلسفات والنظريات ومعطيات علم الاجتماع والنفس، ولكل لا تجد نموذجاً من إبداع ثالث

الحدائق يلبس نظريات النقد الأدبي الحديث إلا بتكلف.

وما أقرته دائرة الجماهير فهو شحيح القربى بالغاثة العربية.

والشعر العربي القديم قد يتخلف فيه الاعتبار الثاني بأن يكون ردىء المضمون والشكل ولكن عنصري النظم من وزن وقافية وهما الاعتبار الأول لم يتخلفا عنه، فلم نجد شعراً عربياً قديماً غير موزون أو مقفى.

والشعر الحر شعر عربي، لأن لفته عربية ووزنه عربي وقد يكون له قافية كالشعر العربي.

و يتفاضل في مادته ومضمونه بما يتفاضل به الشعر العربي القديم.

فإذا أردنا أن نعرف الشعر الحر ناظرين إلى قالبه قلنا:

إنه كلام عربي موزون مقفى، إلا أنه في وزنه استخدام جديد لبعض أوزان الشعر العربي.

وإذا أردنا أن نعرف الشعر الحر ناظرين إلى مادته فكل تعريف له من هذا الجانب يصدق على الشعر العربي القديم، وإنما تختلف التعريفات في أخذ التعريف من أحد العناصر الأدبية باختلاف المدارس النقدية وتتفق كل التعريفات على أنها تعريف للشعر لا فرق بين القديم والحديث.

ومن تعريفنا للشعر الحر بالنظر إلى قالبه نرى أن الشعر الحر يلتقي بالشعر العربي القديم في جوانب، ويفترق عنه في جوانب.

واليك البيان:

فصدق العاطفة، ومدى ما فيها من إثارة لمواطف الآخرين، وخصوبة الخيال، وتدويمه وصحة المعنى، وبراعة الأسلوب، وما يقدمان به من محسنات لفظية ومعنوية.

كل هذه الأمور هي مادة الشعر، ومضمونه.

وهي مادة الشعر العربي القديم، والشعر الحر على السواء^(٥٤).

فلا اختلاف بينهما من ناحية المضمون والمادة.

فهذا أول لقاء بين الشعرين.

أما القالب فقد قلنا إن الشعر الحروزي، وقافية.

وقلنا إنه استخدام لبعض أوزان الشعر، فهذه البعضية هي نقطة اللقاء الآخر.

وأوزان الشعر العربي القديم وردت وفق تفعيلات مبثوثة في ستة عشر بحراً جاءت على ثلاثة أنحاء:

فالنحو الأول: أبحر متحدة التفعيلات كالرمل تفعيلاته على وزن فاعلاتن، فاعلاتن فاعلاتن.

والنحو الثاني: أبحر مختلفة التفعيلات إلا أن إحدى هذه التفعيلات لا ترد إلا في نهاية السطر من البيت بحيث تكون عروضاً أو ضرباً ولا ترد في الحشو كالسريع تفعيلاته على وزن مستفععلن مستفععلن مفعولات.

والنحو الثالث: أبحر مختلفة التفعيلات إلا أن إحدى هذه التفعيلات ترد في الحشو، ولا ترد عروضاً، ولا ضرباً كالطويل تفعيلاته على وزن فعلن، مفاعيلن، فعلن، مفاعيلن.

ففعولن لا ترد إلا في الحشو.

والشعر الحر لا يستعمل من هذه الأنحاء إلا النحوين الأولين.

أما النحو الثالث كالطويل، والبسيط، والخفيف فلا يندرج استعماله تحت اسم الشعر الحر لأن من خصائص الشعر الحر أن تكون أشطره حرة التفعيلات فقد يكون السطر من تعمية واحدة، وقد يكون من ثلاث، أو أربع أو خمس.

والبحر الطويل مثلاً أو الخفيف لا بد أن يختم أشطره لو أريد منه شعر حر بالتفعيلة التي ترد عروضاً أو ضرباً، وحينئذ لا يمكن للشاعر أن يجعل تفعيلاته من واحدة أو ثلاث، أو خمس، أو سبع، بل لا بد أن يكون الشطر من تفعيلتين، أو أربع، أو ست. وحينئذ يكون متساوي السطرين في صورة البحر التام، أو الجزؤ، أو المنهوك^(٥٥).

واللقاء الثالث بين شعر الحر، والشعر العربي القديم أن قصيدة الشعر الحر لا تتألف من أشطر، كبعض الشعر العربي الوارد على سطر واحد.

ومن هذا البعض شعر الأراجيز.

وكذلك كل بحر يتحد عروضه، وضربه.

واللقاء الرابع بين الشعرين أن الشاعر في القصيدة الحرة مفيد في الحشو، والصرب بعبود العلى في الشعر القديم ومترحص بمسبح الرحاف المعتبر في الشعر القديم.

واللقاء الخامس بين الشعرين أن الشاعر في كليهما يلتزم بحراً واحداً في قصيدته.

(٥٥) هذا التصق بالنظر إلى برعة الطلائع الأولى لزيادة السراخ، وبالسنة لقاء بالشعر العربي القديم.

أما بالمطارقي فهي السرية مصطلح العرب وجدانهم أن يكون عائياً أي ذا موسيقى خارجية.

وليست هذه الموسيقى محصورة في أوزان العرب التي استنبطها الخليل، بل المهم أن يكون ذا وحدات ودية تؤلف منه الحد أو مظهره نصبطه الأدب، بحيث تكون هذه الوحدات — وكون كاتب مبتكرة — موسيقى خارجية معهودة.

(٥٤) مادة النقد الأدبي تلتقي من الفلسفات والنظريات ومعطيات علم الاجتماع والنفس، ولكنك لا تجد نموذجاً من إبداع ثالث

الحدائق بل هي نظريات النقد الأدبي الحديث إلا بتكلف.

وما أقرته ذائقة الجماهير فهو شبح القربى بالفنانية العربية.

واللقاء السادس أنهما يلتزمان ضرباً واحداً في القصيدة فلا تعتمد الأضرب .

واللقاء السابع : أن الشعر الحر يكتب حسب الوزن (٥٦) كالشعر العربي القديم .

وعلى ضوء ما حررناه في تعريف الشعر الحر عن استخدام الشعر الحر لبعض أوزان الشعر العربي تبين لنا أن البحور التي تصلح للشعر الحر اثنا عشر بحراً فقط وهي :

المديد، والوافر، والكامل، والرمل، والرجز، والمزج، والسريع، والمجتث، والمقتضب، والمضارع، والمتقارب، والمتدارك .

واعتبرنا المجتث، والمقتضب، والمضارع من البحور التي تصلح للشعر الحر لأن هذه البحور لم تستعمل إلا مجزوءة .

والبحور التي لا تصلح للشعر الحر أربعة هي :

الطويل، والبسيط، والخفيف، والمنسرح .

أما الشعر العربي القديم فينظم على جميع هذه البحور .

فهذه أول مخالفة للشعر الحر .

والمخالفة الثانية : أن الشعر الحر لا يأتي إلا على الشطر ذي الضرب الواحد ولا يأتي على شطرين بعروض، وضرب .

والمخالفة الثالثة : أن الشطر من الشعر العربي القديم لا يزيد على أربع تفعيلات ولا يقل عن تفعيلتين .

أما الشعر الحر فلا يلتزم عدداً معيناً فله أن يجعل الشطر من تفعيلة واحدة وله أن يجعله من خمس تفعيلات .

والمخالفة الرابعة : أن الشعر العربي القديم يراعي المساواة بين الأشرطة، فلا يجعل شطراً من تفعيلتين، وشطراً من ثلاث .

أما الشعر الحر فلا يراعي التسوية فله أن يجعل شطراً من تفعيلتين ويجعل الشطر الآخر من ثلاث، أو أربع، أو واحدة .

والمخالفة الخامسة : أن الشعر العربي القديم يأتي على قافية واحدة، أما الشعر الحر فقد لا تأتي فيه القافية أبنة (٥٧) وقد يبدو لها أثر ضعيف وقد ترد القافية منتظمة ولكنها متنوعة .

(٥٦) انظر الآثار السنية لكتابة الشعر حسب المعنى دون الوزن في قضايا الشعر المعاصر لبارك ص ١٣٧-١٤٦ .

(٥٧) نعني بالقافية الروي .

هذا هو الأغلب وقد ترد في النادر بقافية واحدة . وما يهم بحث خصائص الشعر الحر بالنسبة للشعر العربي القديم .

ومن خلال المقارنة رأينا أن ما يعتبرونه خصائص للشعر ينظر إليه من ثلاث جهات :

أولاً من : من ناحية الهيكل وهو أوزان الشعر الحر وتصميمه الشكلي .

وهذا مضى فيما بحثناه عن أوجه مخالفة الشعر الحر للشعر العربي القديم .

وثانيتهن : من ناحية نتائج النظم على أوزان الشعر الحر .

وثالثتهن : خصائص تاريخية لا رمت الشعر الحر في الغالب مندبداً وليس هي نتيجة طبيعية لهيكل الشعر الحر .

وهذه لا اعتبرها خصائص . لأنها ليست نتيجة لهيكل الشعر الحر دون الشعر العربي القديم .

وإنما اعتبرها من قضايا الشعر المعاصر عموديه وحره، مثال ذلك أن الشعر العربي القديم يحافظ على وحدة البيت، إذ تنتهي الألفاظ والمعاني بنهاية الشطر الثاني، بل إن الشطر أحياناً يستقل بلفظه ومعناه، كقول أبي الحسن التهامي :

حكم المنة في البرية جاري

ما هذه الدنيا بدار قرار

فكل شطر من هذا البيت مستقل بلفظه ومعناه .

أما شاعر القصيدة الحرة فله الحرية في أن ينهي اللفظ والمعنى في أي شطر .

لا يحده إلا لازمة الشطر أعني الضرب .

فلا بد وأن ينتهي اللفظ بنهاية الضرب .

أما المعنى فله الحرية التامة ينهي متى شاء !

واليك هذا المثال من قصيدة حفار القبور للسياب :

درب كأفواه اللحود—

لولا التماعات الكواكب، وانعكاس من ضياء .

تلقية نافذة— ووقع خطى تهاوى في عياء (٥٨) .

فتجد معنى الشطر الثاني لم ينته إلا في نصف الشطر الثالث فإن كانت الخبيصة في تدفق تفعيلات الشعر الحر الذي أسمته نازك الملائكة بميزة التدفق الخادعة فتلك خبيصة في الشكل وقد تكلمنا عن خصائص الشكل .

(٥٨) أسودة المطر ص ٢١٥ .

هذا هو الأغلب وقد ترد في النادر بقافية واحدة. ومما يهم بحث خصائص الشعر الحر بالنسبة للشعر العربي القديم.

ومن خلال المقارنة رأينا أن ما يعتبرونه خصائص للشعر ينظر إليه من ثلاث جهات:

أولاهن: من ناحية الهيكل وهو أوزان الشعر الحر وتصميمه الشكلي.

وثانها مضي فيما بحثناه عن أوجه مخالفة الشعر الحر للشعر العربي القديم.

وثالثتهن: من ناحية نتائج النظم على أوزان الشعر الحر.

وثالثتهن: خصائص تاريخية لارمت الشعر الحر في الغالب مند بدأ وليست هي نتيجة طبيعية لهيكل الشعر الحر.

وهذه لا أعتبرها خصائص. لأنها ليست نتيجة لهيكل الشعر الحر دون الشعر العربي القديم.

وإنما أعتبرها من قضايا الشعر المعاصر عموديه وحره، مثال ذلك أن الشعر العربي القديم يحافظ على وحدة البيت، إذ تنتهي الألفاظ والمعاني بنهاية الشطر الثاني، بل إن الشطر أحياناً يستقل بلفظه ومعناه، كقول أبي الحسن التهامي:

حكم المنية في البرية جاري

ما هذه الدنيا بدار قـرار

فكل شطر من هذا البيت مستقل بلفظه ومعناه.

أما شاعر القصيدة الحرة فله الحرية في أن ينهي اللفظ والمعنى في أي شطر.

لا يحده إلا لازمة الشطر أعني الضرب.

فلا بد وأن ينتهي اللفظ بنهاية الضرب.

أما المعنى فله الحرية التامة ينهي متى شاء!

واليك هذا المثال من قصيدة حفار القبور للسياب:

درب كأفواه اللحود—

لولا التماعات الكواكب، وانعكاس من ضياء.

تلقية نافذة— ووقع خطى تهاوى في عياء^(٥٨).

فتجد معنى الشطر الثاني لم ينته إلا في نصف الشطر الثالث فإن كانت الخبيصة في تدفق تفعيلات الشعر الحر الذي أسمته نازك الملائكة بميزة التدفق الحادعة فتلك خبيصة في الشكل وقد تكلمنا عن خصائص الشكل.

(٥٨) أسودة المطر ص ٢١٥.

واللقاء السادس أنهما يلتزمان ضرباً واحداً في القصيدة فلا تعدد الأضرب.

واللقاء السابع: أن الشعر الحر يكتب حسب الوزن^(٥٦) كالشعر العربي القديم.

وعلى ضوء ما حررناه في تعريف الشعر الحر عن استخدام الشعر الحر لبعض أوزان الشعر العربي تبين لنا أن البحور التي تصلح للشعر الحر اثنا عشر بحراً فقط وهي:

المديد، والوافر، والكامل، والرمل، والرجز، والمزج، والسريع، والمجتث، والمقتضب، والمضارع، والمتقارب، والمتدارك.

واعتبرنا المجتث، والمقتضب، والمضارع من البحور التي تصلح للشعر الحر لأن هذه البحور لم تستعمل إلا مجزوءة.

والبحور التي لا تصلح للشعر الحر أربعة هي:

الطويل، والبسيط، والخفيف، والنسرح.

أما الشعر العربي القديم فينظم على جميع هذه البحور.

فهذه أول مخالفة للشعر الحر.

والمخالفة الثانية: أن الشعر الحر لا يأتي إلا على الشطر ذي الضرب الواحد ولا يأتي على شطرين بعروض، وضرب.

والمخالفة الثالثة: أن الشطر من الشعر العربي القديم لا يزيد على أربع تفعيلات ولا يقل عن تفعيلتين.

أما الشعر الحر فلا يلتزم عدداً معيناً فله أن يجعل الشطر من تفعيلة واحدة وله أن يجعله من خمس تفعيلات.

والمخالفة الرابعة: أن الشعر العربي القديم يراعي المساواة بين الأشرطة، فلا يجعل شطراً من تفعيلتين، وشطراً من ثلاث.

أما الشعر الحر فلا يراعي التسوية فله أن يجعل شطراً من تفعيلتين ويجعل الشطر الآخر من ثلاث، أو أربع، أو واحدة.

والمخالفة الخامسة: أن الشعر العربي القديم يأتي على قافية واحدة، أما الشعر الحر فقد لا تأتي فيه القافية أبته^(٥٧) وقد يبدو لها أثر ضعيف وقد ترد القافية منتظمة ولكنها متنوعة.

(٥٦) انظر الآثار السبعة لكتابة الشعر حسب المعنى دون الوزن في قضايا الشعر المعاصر لنازك ص ١٣٧—١٤٦.

(٥٧) نعني بالقافية الروي.

ومنتها حرية الشاعر في مقدار التفاعيل وتساويها .

وإن كانت الخصيصة في أن ظاهرة عدم اكتمال المعنى في الشطر الواحد أكثر تجلباً في الشعر الحر فعندي على ذلك جوابان :

أولهما : أن وحدة البيت ، أو الشطر قضية من قضايا الشعر على عمومه لا فرق بين حره وعموديه .
وثانيهما : أن الشاعر الحر أقدر من شاعر القصيدة العمودية على وحدة الشطر ، لأن الشاعر العربي القديم محكوم بعدد محصور من التفاعيل كما أنه محكوم بتساوي الأشطر .

أما شاعر القصيدة الحرة فالتفاعيل طوع معانيه .

وليست المعاني طوع تفاعيله .

ولهذا فلا نفر ظاهرة عدم اكتمال المعنى في قصيدة الشعر الحر بأنها خصيصة للشعر الحر .

وإنما نفسرها بأنها ظاهرة ضعف وعجز لدى بعض شعراء القصيدة الحرة .

وبالتالي نستطيع القول بأن شاعر القصيدة العمودية أقدر على النظم .

وإذا كانت وحدة البيت ضرورة لازمة عند أناس فالشعر الحر أقدر على تحقيق ذلك .

لأن الشاعر غير مقيد بعدد من التفعيلات وغير مقيد بتساوي الأشطر .

وإن كانت وحدة البيت مما يباهى النقد الحديث فالشعر الحر أيضاً أقدر على ذلك .

لأن تساوي الأشطر وحصر عدد معين من التفعيلات قد يرغم الشاعر في بعض الأبيات على إنهاء الموضوع فتكون وحدة البيت .

وليس ذلك في الشعر الحر .

فهذه الميزة نتيجة الحرية في تساوي الأشطر وعدد التفعيلات .

والشعر الحر أسعد بالموضوعات القصصية ، لأن القصة متدفقة ترهقها الوقفات الحاسمة في الشعر القديم .

أما الشعر الحرفوقفاته الحاسمة وفق القصة أعني أنها ملك للشاعر وليس الشاعر ملكاً لها .

وشاعر القصيدة الحرة أقدر من شاعر القصيدة العمودية على إطالة النفس .

فإذا كان بإمكان ابن الرومي أن ينظم ثلاث مئة بيت فباستطاعة السياب أن ينظم ألف شطر من الشعر الحر .

ولكن الواقع خلاف ذلك !

فالشعراء الأحرار لا يطيلون النفس كما ينبغي بل هم أقصر نفساً من الفحول المقيدين .

وليس ذلك عجزاً منهم وإنما هم مختارون .

لأن من خصائص الشعر الحر ألا تطول قصيدته !

والسر في ذلك أن شاعر القصيدة العمودية لا يحس برتابة في قصيدته وإن طالت . وتجد في نهاية كل بيت متعة موسيقية .

ولأنه في الغالب يبدد الرتابة بتنويع التفعيلات في الشطر كما في بحري الطويل والبسيط .

ولأن إيقاع العروض ثم الضرب ليس متقارباً بالمرة ، فيقف وقفاً سريعاً يجلب الملل .

وليس متباعداً بالمرة ، فيتعب نفسه ثم بالتالي يمل .

ولهذا نقول : ميزة الشعر الحر أنه لا يصلح للملاحم الطويلة .

والشاعر العربي القديم يقول على لسان المتنبي على سبيل المثال :

أنام ملء جفوني عن شواردها .

والشعر العربي القديم أبو الشوارد في الحكمة والموعظة والطرفة .. إلخ .

وكان من مناقب الأديب في القديم أن يستشهد بالشعر ، و يورد لكل مقام مقالاً من شوارد الشعر العربي .

ولقد ألف الإمام ابن فارس كتابه أبيات الاستشهاد وقبله الإمام أبو العباس المبرد ألف رسالته في أعجاز أبيات تغني في التمثيل عن صدورها .

و بعدهما شيخنا أبو عبد العزيز عبد الله بن خميس يعكف على جمع سفر في الشوارد .

وإن هذه الشوارد التي اعتنى بها المتأدبون تعين الذاكرة على تلقنها وحفظها .

ولكن لذاكرة إن وجدت في الشعر الحر متلاً شروداً أو حكمة رصينة ، أو فكرة حصيفة أو خيالاً بعيداً لا تستطيع أن تستحضره وتورده فهذه الميزة نتيجة لهيكل الشعر الحر في حرية التفعيلات عدداً وتساوياً .

وورود مضامين الشعر الحر مبددة على مثال بحر لكيس يعجز الذاكرة أن تناله !

ولقد حتمت الناقدة البليغة نازك الملائكة على الشاعر هذه الظاهرة أن يبدل جهداً متعباً في تنويع اللغة وتنويع مراكز الثمن فيها ، وترتيب الأفكار (٥٩)

ولتنوع القافية في الشعر الحر وتفاوت الأشطر والحرية في عدد التفعيلات أصبح الشعر الحر أسعد بالغناء الحديث وأيسر طواعية للأنامل العازقة على القيثارة !

(٥٩) قصايا الشعر المعاصر ص ٣٤ .

ومنها حرية الشاعر في مقدار التفاعيل وتساويها .

وإن كانت الخنصيدة في أن ظاهرة عدم اكتمال المعنى في الشطر الواحد أكثر تجلياً في الشعر الحر فعندي على ذلك جوابان :

أولهما : أن وحدة البيت ، أو الشطر قضية من قضايا الشعر على عمومها لا فرق بين حره وعموديه .
وثانيهما : أن الشاعر الحر أقدر من شاعر الخنصيدة العمودية على وحدة الشطر ، لأن الشاعر العربي القديم محكوم بعدد محصور من التفاعيل كما أنه محكوم بتساوي الأشطر .

أما شاعر الخنصيدة الحرة فالتفاعيل طوع معانيه .

وليس المعاني طوع تفاعيله .

ولهذا فلا نفسر ظاهرة عدم اكتمال المعنى في قصيدة الشعر الحر بأنها خنصيدة للشعر الحر .

وإنما نفسرها بأنها ظاهرة ضعف وعجز لدى بعض شعراء الخنصيدة الحرة .

وبالتالي نستطيع القول بأن شاعر الخنصيدة العمودية أقدر على النظم .

وإذا كانت وحدة البيت ضرورة لازمة عند أناس فالشعر الحر أقدر على تحقيق ذلك .

لأن الشاعر غير مقيد بعدد من التفعيلات وغير مقيد بتساوي الأشطر .

وإن كانت وحدة البيت مما يباهى النقد الحديث فالشعر الحر أيضاً أقدر على ذلك .

لأن تساوي الأشطر وحصر عدد معين من التفعيلات قد يرغم الشاعر في بعض الأبيات على إنهاء الموضوع فتكون وحدة البيت .

وليس ذلك في الشعر الحر .

فهذه الميزة نتيجة الحرية في تساوي الأشطر وعدد التفعيلات .

والشعر الحر أسعد بالموضوعات القصصية ، لأن القصة متدفقة ترهقها الوقفات الحاسمة في الشعر القديم .

أما الشعر الحر فوقفاته الحاسمة وفق القصة أعني أنها ملك للشاعر وليس الشاعر ملكاً لها .

وشاعر الخنصيدة الحرة أقدر من شاعر الخنصيدة العمودية على إطالة النفس .

فإذا كان بإمكان ابن الرومي أن ينظم ثلاث مئة بيت فباستطاعة السياب أن ينظم ألف شطر من الشعر الحر .

ولكن الواقع خلاف ذلك !

فالشعراء الأحرار لا يطيلون النفس كما ينبغي بل هم أقصر نفساً من الفحول المقيدين .

وليس ذلك عجزاً منهم وإنما هم مختارون .

لأن من خصائص الشعر الحر ألا تطول قصيدته !

والسر في ذلك أن شاعر الخنصيدة العمودية لا يحس برتبة في قصيدته وإن طالت . ويتعد في نهاية كل بيت متعة موسيقية .

ولأنه في الغالب يبدد الرتبة بتنويع التفعيلات في الشطر كما في بحري الطويل والبسيط .

ولأن إيقاع العروض ثم الضرب ليس متعارباً بالمرّة ، فيقف وقوفاً سريعاً يجلب الملل .

وليس متباعداً بالمرّة ، فيتعب نفسه ثم بالتالي مل .

ولهذا نقول : ميزة الشعر الحر أنه لا يصلح للملاحم الطويلة .

والشاعر العربي القديم يقول على لسان المنبي على سبيل المثال :

أنا ملء جفوني عن شواردها .

والشعر العربي القديم أبو الشوارد في الحكمة والموعظة والطرفة .. إلخ .

وكان من مناقب الأديب في القديم أن يستشهد بالشعر ، و يورد لكل مقام مقالاً من شوارد الشعر العربي .

ولقد ألف الإمام ابن فارس كتابه أبيات الاستشهاد وقبله الإمام أبو العباس المبرد ألف رسالته في أعجاز أبيات تغني في التمثيل عن صدورها .

و بعدهما شيخنا أبو عبد العزيز عبد الله بن خميس يعكف على جمع سفر في الشوارد .

وإن هذه الشوارد التي اعتنى بها المتأدبون تعين الذاكرة على تلقنها وحفظها .

ولكن الذاكرة إن وجدت في الشعر الحر مثلاً شروداً أو حكمة رصينة . أو فكرة خفيفة أو خيالاً بعيداً لا تستطيع أن تستحضره وتورده فهذه الميزة نتيجة لهيكل الشعر الحر في حرية التفعيلات عدداً وتساوياً .

وورود مضامين الشعر الحر مبددة على مثل بحر الكبنس يعجز الذاكرة أن تناله !

ولقد حتمت الناقدة البليغة نازك الملائكة على الشعر هذه لظاهرة أن يبدل جهداً متعباً في تنويع اللغة وتوزيع مراكز الثقل فيها ، وترتيب الأفكار (٩٩)

ولتنوع القافية في الشعر الحر وتفاوت الأتطر والحرية في عدد التفعيلات أصبح الشعر الحر أسعد بالغناء الحديث وأيسر طواعية للأنامل العازفة على القيثارة !

وأصبح جيل الطرب الحديث يجد في قصيدة الشعر الحر ملاذاً من رتابة القصيدة العمودية .
وإذا نظرنا إلى مشروعية الشعر الحر حسب حساسية المحافظين نجد أن هدفهم الالتزام لقانون التراث .

والواقع أن المخالفة عموماً لا تكون معصية حتى تجب الطاعة ، أو تستحب فتكون المخالفة محرمة أو مكروهة .

بل ربما كانت المخالفة طاعة وفضيلة لأن الامتثال معصية وذلك حيث تحرم الموافقة أو تكره .

لهذا فلا نفترض وجوب أو حتى استحباب موافقة العرب الأقحاح في كل شيء لأننا لا نفترض عصمة الذوق العربي ، والعقلية العربية ، والموهبة العربية !
وإنما ننظر ما كان وشيخاً بالعرب فنرى لغتهم وعقيدتهم ، وممتلكاتهم في الرقعة والتراث فهذه أمور لا يجوز التغريط فيها بحال فلا نقبل لثنته اللغة العربية لأن لغتنا ضمان لعقيدتنا وشريعتنا وتراثنا .

ولا نقبل التنازل عن شبر من ممتلكات العرب لأنه من حقوق مورثينا ونحن وراثهم .
ولا نقبل جحد شيء من تراثنا في المد الحضاري لأن ذلك يعني القدح في حظنا من الموهبة ، والمساهمة في إمداد الحضارة البشرية .

ولا نقبل المساومة في عقيدتنا وشريعتنا لأنها تستمد وجودها من مصدر الكمال وهو الله سبحانه .

وما عدا ذلك فلا يلزمنا أن نكون مقلدين لكل ما ارتبط بالعرب من تراث وفكر وسكلبة .

لأن مفاجآت التاريخ سترغمنا على تراث جديد ، وستغير ضرورة ولا بد من تفكيرنا وسيكولوجيتنا .

ومن هذه القاعدة العامة عن خطورة الخروج على تراث العرب أقرر أنه لا يجوز بإطلاق أن يعادى الشعر العربي القديم ، فتنقل دواوينه إلى المتاحف ، والخزانات وتفصل محتوياتها عن الوجدان العربي ، والذوق العربي .

لأن الشعر العربي سجل حافل بأيام أمتنا ، وصورة ملونة لمواطننا ، وعقليتنا وخيالاتنا ومعلمة للفتنا .

ففضل هذا الشعر عن الوجدان العربي ، والذاكرة العربية يعني إغماض عيون الأجيال عن دراسة تاريخها ، وتفهم لغتها وهذا أول ثقب في الذاتية العربية والكيان العربي .

والذي يحرم النظم على المنهج العربي القح ويحتم النظم على المنهج الحر المحرم في حق أمته ، لأن ذلك عزوف بالأمة عن تذوق الشعر القح ، الذي ذكرنا ضرورته للكيان العربي وذلك هو معاداة

الشعر العربي ، والصد عنه .

أما من يستجيب لحاجة جديدة ضرورية أو تحسينية تضاد التراث القديم ، ولا تناقضه فلا مانع من ذلك .

لأن الضدين مجتمعان ، أما النقيضان فلا .

فإن كان هذا المضاد مشتقاً من التراث القديم فذلك أدعى لقبوله كالشعر الحر نقول إنه مضاد للشعر القديم ، لأنه غيره وليس بديلاً عنه !

ولا يناقض الشعر القديم لأنهما سيعملان معاً ، ولأن كلاً منهما يؤدي مهمته .

إذن فمن يحتم النظم على المنهج القديم ، و يرفض التجديد ، أو الجديد الذي يلبي حاجة جديدة للأمة مع بقاء القديم يؤدي رسالته نعتبره مجرماً في مستقبل أمته !

فالمعتبر حاجة الأمة و يشترط لهذه الحاجة الجديدة ألا توجد ثغرة بتعطيل حاجة قائمة لأن النقص لا يعالج بنقص مثله .

واليك : هذه النماذج عن الحاجة القديمة ، والجديدة :

ثبت أن العرب يعتمدون في أول نشأتهم على الحفظ دون الكتابة .

فاستعانوا على الحفظ بأوزان ينظمون عليها كلامهم لأن هذه الأوزان تجمع الذاكرة ، فقد ثبت أن حفظ المنظوم أسير بكثير من حفظ المنثور .

فالشعر العربي إذن تلبية لحاجة أمتنا في صدر تاريخها .

فلا غضاضة علينا نحن الخلف إذا زدنا أوزاناً جديدة للاستعانة على الحفظ .

ولكن المهم ألا نلغي الأوزان القديمة ، ونصد الناس عنها ، لأنها استوعبت لغتنا وتاريخنا فلا بد من تذوقها ، والنظم عليها .

والعرب يحبون الخطابة ، و يستهويهم الإيقاع والنبهة فنظموا الشعر المورون المقفى لوفائه بهذه الخصائص .

فلا غضاضة علينا نحن الخلف إذا لم يستهونا الشعر الخطابي بنبراته وإيقاعه .

ولكن لا يجوز لنا أن نصد الجيل الجديد عن الشعر الخطابي ، لأنه سجل تاريخنا ولغتنا ، بل يجب أن ننظم عليه وإن لم نقصد به الخطابة ليأنس الشاب لتراث أمته .

والواقع أن الشعر الخطابي ضرورة في يومنا الراهن لأن السابقين والمصلين والمجلين في المؤتمرات الشعرية هم أصحاب الشعر العمودي .

والشعر العربي القديم لبي ذوق العرب في الغناء فنغنا منه أصواتاً كثيرة ولكن الخلف اليوم

وأصبح جيل الطرب الحديث يجد في قصيدة الشعر الحر ملاذاً من رتابة القصيدة العمودية .
وإذا نظرنا إلى مشروعية الشعر الحر حسب حساسية المحافظين نجد أن هدفهم الالتزام لقانون التراث .

والواقع أن المخالفة عموماً لا تكون معصية حتى تجب الطاعة ، أو تستحب فتكون المخالفة محرمة أو مكروهة .

بل ربما كانت المخالفة طاعة وفضيلة لأن الامتثال معصية وذلك حيث تحرم الموافقة أو تكره .

لهذا فلا نفترض وجوب أو حتى استحباب موافقة العرب الأقحاح في كل شيء لأننا لا نفترض عصمة الذوق العربي ، والعقلية العربية ، والموهبة العربية !

وإنما ننظر ما كان وشيخاً بالعرب فنرى لغتهم وعقيدتهم ، وممتلكاتهم في الرقعة والتراث فهذه أمور لا يجوز التغريط فيها بحال فلا نقبل لتنته اللغة العربية لأن لغتنا ضمان لعقيدتنا وشريعتنا وتراثنا .

ولا نقبل التنازل عن شبر من ممتلكات العرب لأنه من حقوق مورثينا ونحن وراثهم .

ولا نقبل جحد شيء من تراثنا في المد الحضاري لأن ذلك يعني القدح في حظنا من الموهبة ، والمساهمة في إمداد الحضارة البشرية .

ولا نقبل المساومة في عقيدتنا وشريعتنا لأنها تستمد وجودها من مصدر الكمال وهو الله سبحانه .

وما عدا ذلك فلا يلزمنا أن نكون مقلدين لكل ما ارتبط بالعرب من تراث وفكر وسكلبة .

لأن مفاجآت التاريخ سترغمنا على تراث جديد ، وستغير ضرورة ولا بد من تفكيرنا وسيكولوجيتنا .

ومن هذه القاعدة العامة عن خطورة الخروج على تراث العرب أقرر أنه لا يجوز بإطلاق أن يعادى الشعر العربي القديم ، فتنقل دواو بنه إلى المتاحف ، والخزانات وتفصل محتوياتها عن الوجدان العربي ، والذوق العربي .

لأن الشعر العربي سجل حافل بأيام أمتنا ، وصورة ملونة لعواطفنا ، وعقليتنا وخيالاتنا ومعلمة للفتنا .

ففضل هذا الشعر عن الوجدان العربي ، والذاكرة العربية يعني إغماض عيون الأجيال عن دراسة تاريخها ، وتفهم لغتها وهذا أول ثقب في الذاتية العربية والكيان العربي .

والذي يحرم النظم على المنهج العربي القح ويحتم النظم على المنهج الحر مجرم في حق أمته ، لأن ذلك عزوف بالأمة عن تذوق الشعر القح ، الذي ذكرنا ضرورته للكيان العربي وذلك هو معادة

الشعر العربي ، والصد عنه .

أما من يستجيب لحاجة جديدة ضرورية أو تحسينية تضاد التراث القديم ، ولا تناقضه فلا مانع من ذلك .

لأن الضدين مجتمعان ، أما التقيضان فلا .

فإن كان هذا المضاد مشتقاً من التراث القديم فذلك أدعى لقبوله كالشعر الحر نقول إنه مضاد للشعر القديم ، لأنه غيره وليس بديلاً عنه !

ولا يناقض الشعر القديم لأنهما سيمعلان معاً ، ولأن كلاً منهما يؤدي مهمته .

إذن فمن يحتم النظم على المنهج القديم ، و يرفض التجديد ، أو الجديد الذي يلبي حاجة جديدة للأمة مع بقاء القديم يؤدي رسالته نعتبره مجرماً في مستقبل أمته !

فالمعتبر حاجة الأمة و يشترط لهذه الحاجة الجديدة ألا توجد ثغرة بتعطيل حاجة قائمة لأن النقص لا يعالج بنقص مثله .

وإليك : هذه النماذج عن الحاجة القديمة ، والجديدة :

ثبت أن العرب يعتمدون في أول نشأتهم على الحفظ دون الكتابة .

فاستعانوا على الحفظ بأوزان ينظمون عليها كلامهم لأن هذه الأوزان تجمع الذاكرة ، فقد ثبت أن حفظ المنظوم أسير بكثير من حفظ المنثور .

فالشعر العربي إذن تلبية لحاجة أمتنا في صدر تاريخها .

فلا غضاضة علينا نحن الخلف إذا زدنا أوزاناً جديدة للاستعانة على الحفظ .

ولكن المهم ألا نلغي الأوزان القديمة ، ونصد الناس عنها ، لأنها استوعبت لغتنا وتاريخنا فلا بد من تذوقها ، والنظم عليها .

والعرب يحبون الخطابة ، و يستهويهم الإيقاع والتبيرة فنظموا الشعر الموزون المقفى لوفائه بهذه الخصائص .

فلا غضاضة علينا نحن الخلف إذا لم يستهونا الشعر الخطابي ببراته وإيقاعه .

ولكن لا يجوز لنا أن نصد الجيل الجديد عن الشعر الخطابي ، لأنه سجل تاريخنا ولغتنا ، بل يجب أن ننظم عليه وإن لم نقصد به الخطابة ليأنس الشاب لتراث أمته .

والواقع أن الشعر الخطابي ضرورة في يومنا الراهن لأن السابقين والمصلين والمجلين في المؤتمرات الشعرية هم أصحاب الشعر العمودي .

والشعر العربي القديم لبي ذوق العرب في الغناء فنغوا منه أصواتاً كثيرة ولكن الخلف اليوم

يحبسون بالرتابة في القصيدة العمودية .

فجمعوا التام والمجزوء والمنهوك في القصيدة الواحدة بل جمعوا بين البحور .

ونوعوا في القافية وفارقوا بين الأَشْطَر!

ألا ترى أن من أحلى أغاني أم كلثوم للشعر العربي نهج البردة ، والأطلال والرباعيات ، وأقبل الليل .

إلا أنك تحس بالرتابة في نهج البردة وترتاح للنقلات في الأطلال ، والرباعيات لتنوع القافية .

وترتاح للنقلات في أقبل الليل لتنوع القافية وتفاوت الأَشْطَر .

أجل إن العازفين وأصحاب التخت سيحتمون علينا أسلوباً جديداً في الشعر قافية ووزناً فلا غضاضة علينا إذا لبينا حاجتهم .

المهم أن يبقى شعرنا القح .

فمجرد المخالفة للقديم لا يروعننا .

بل إن جواز المخالفة مشروط بمدى الحاجة و بالألا يكون الجديد بديلاً من القديم إن كان القديم ضرورياً .

ولو فرضنا فرضاً مستحيلاً أن الشعر الحر لا يستمد وجوده من جذور الشعر العربي القديم ، وأنه كما يقول المتسرعون شعر غربي ، لا عربي فلا يعني ذلك اعتبار الشعر الحر معصية ، وتكرراً للتراث ، وذلك لناحيتين :

أولاهما : أن الشعر الحر لا يراد منه أن يكون بديلاً للشعر العربي القديم ، وإنما يراد منه أن يعمل عمله بجانب الشعر القديم .

وأخراهما : أن الشعر الحر ضرورة اجتماعية لأنه تلبية لحاجة الجيل الذي بعثه و قنن له (٦٠) .

(٦٠) لقد استدلت الناقدة البليغة نارك الملائكة على صحة هذا بأن تيار الشعر الحر حرق كل المعارضات العنيفة وانصر على كل الحملات التي شنها عليه المحافظون راجع باستيماث كتابها قصايا الشعر المعاصر ص ٣٧ - ٥١ .

ووجه الاستدلال أنه لا يثبت للتيار العنيف ، والحملات الشديدة إلا الضرورات الاجتماعية .

ومثل هذا الاستنتاج الذي استنتجته نارك ، واعتبرته دليلاً أظه من أضعف الأدلة ، لأن بعض المادى والظفرات الفكرية تفرض على الأمة وتصمد لتيار المعارضة وهي في الواقع لا تلبى حاجة ، ولا تسد نقصاً .

فليست العبرة بالواقع المفروض .

وإنما العبرة باقتناع المفكرين ورضاهم بهذا الواقع .

فاتفاق المعكرين على الاقتناع بالوفاة الجديد هو الدليل على ما هدف إليه نارك .

و بهذا يعرق بين واقع مفروض معتبر وبين واقع مفروض غير معتبر .

بدليل أن قصيدة الشعر الحر تلبى النزعة الواقعية في الأدب الحديث .

ولهذا قالت نارك الملائكة إن الشعر الحر يصلح للتعبير عن حياة ليس الجمال الحسي غايتها !

ذلك أن الشاعر الواقعي يأبى إضاعة الجهد في إقامة هياكل شعرية معقدة تبدو في بطن القافية الموحدة وفيما يطلبه الوزن من تزويق وفيما يضطرنا إليه من حشو وتكرار .

ولهذا فشاعر القصيدة الحرة يؤثر المضمون على الهياكل (٦١) .

و بدليل أن جريان الشعر العربي خلال ستة عشر قرناً على وتيرة واحدة يبعث السأم والملل .

في حين أن هذا العصر عصر الطموح الفكري والنزوع إلى الاستقلال والتجديد .

فواقع الشعر القديم حافز على التجديد .

وواقع العصر الراهن حافز آخر .

والحاجة في ذينك هي طرد الملل .

و بدليل أن الشعر الحر يلبى حاجة التجديد ، والتنوع في الغناء .

وإذ قررنا أن الشعر الحر حاجة اجتماعية وهذا كاف لتسويغه على فرض أنه لا يستمد جذوره من الشعر القديم فإننا نعود مرة ثانية ونقرر أن الشعر الحر يستمد وجوده من الشعر القديم وذلك واضح من ثلاث نواح :

أولاهن : ما ذكرناه عن موافقة الشعر الحر للشعر العربي القديم .

وثانيتين : أن أوجه مخالفة الشعر الحر للشعر القديم لم تكن كلها من استحداث الشعر الحر حسبما سنبينه عن أولية الشعر الحر .

ومعنى ذلك أن هذه الأوجه لم تنكرها الحاسة العربية إبان المجد العربي .

وثالثتهن : أن أوجه هذه المخالفة على فرض أنها كلها من إحداث الشعر الحر لم تخرج الشعر الحر عن

حقيقة الشعر العربي القديم ، وإنما هي قولبة له كالباذنجان الأسود تعطيه أنامل ماهرة

فتصنع منه أكثر من أكلة ذات نكهة خاصة ، وطعم خاص .

وأنت في كل هذا تأكل باذنجان أسود !

وهكذا أوزان الخليل بن أحمد تفرق تفعيلاً لها كبعير الكباش فتكون شعراً حراً .

(٦١) راجع المصدر السابق مع مقدمة ديوانها شطيا ورماد .

قال أبو عبد الرحمن : واقعية المصنوع العبيدة عن الترويق تنمى في الفلسفة والمنطق واللغة والعلم والعادون !

أما الشعر فهو ممضى مالى ، والحماة إحدى القيم الثلاث المحصورة .

يحبسون بالرتابة في القصيدة العمودية .

فجمعوا التام والمجزوء والمنهوك في القصيدة الواحدة بل جمعوا بين البحور .

ونوعوا في القافية وفارقوا بين الأشطر!

ألا ترى أن من أحلى أغاني أم كلثوم للشعر العربي نهج البردة ، والأطلال والرباعيات ، وأقبل الليل .

إلا أنك تحس بالرتابة في نهج البردة وترتاح للنقلات في الأطلال ، والرباعيات لتنوع القافية .

وترتاح للنقلات في أقبل الليل لتنوع القافية وتفاوت الأشطر .

أجل إن العازفين وأصحاب التخت سيحتمون علينا أسلوباً جديداً في الشعر قافية ووزناً فلا غضاضة علينا إذا لبينا حاجتهم .

المهم أن يبقى شعرنا القح .

فمجرد المخالفة للقديم لا يروعنا .

بل إن جواز المخالفة مشروط بمدى الحاجة وبألا يكون الجديد بديلاً من القديم إن كان القديم ضرورياً .

ولو فرضنا فرضاً مستحيلاً أن الشعر الحر لا يستمد وجوده من جذور الشعر العربي القديم ، وأنه كما يقول المتسرعون شعر غربي ، لا عربي فلا يعني ذلك اعتبار الشعر الحر معصية ، وتنكراً للتراث ، وذلك لناحيتين :

أولاهما : أن الشعر الحر لا يراد منه أن يكون بديلاً للشعر العربي القديم ، وإنما يراد منه أن يعمل عمله بجانب الشعر القديم .

وأخراهما : أن الشعر الحر ضرورة اجتماعية لأنه تلبية لحاجة الجيل الذي بعثه وقن له (٦٠) .

(٦٠) لقد استدلت الناقدة البليغة نازك الملائكة على صحة هذا بأن تيار الشعر الحر حرق كل المعارضات العبيقة وانصر على كل الحملات التي شنها عليه المحافظون راحع باستيماب كتابها قصايا الشعر المعاصر ص ٣٧-٥١ .

ووجه الاستدلال أنه لا يثبت للتيار العنيف ، والحملات الشديدة إلا الضرورات الاجتماعية .

ومثل هذا الاستنتاج الذي استنتجته نازك ، واعتبرته دليلاً أطمه من أضعف الأدلة ، لأن بعض المادى والطفرات الفكرية تفرض على الأمة وتصمد لتيار المعارضة وهي في الواقع لا تلبى حاجة ، ولا تسد نقصاً .

فليست العبرة بالواقع المفروض .

وإنما العبرة باقتناع المفكرين ورضاهم بهذا الواقع .

فانماق المفكرين على الاقتناع بالوفاة الحديد هو الدليل على ما ههدف إليه نازك .

و بهذا نعرف بين واقع مفروض معتبر وبين واقع مفروض غير معتبر .

بدليل أن قصيدة الشعر الحر تلبى النزعة الواقعية في الأدب الحديث .

ولهذا قالت نازك الملائكة إن الشعر الحر يصلح للتعبير عن حياة ليس الجمال الحسي غايتها !

ذلك أن الشاعر الواقعي يأبى إضاعة الجهد في إقامة هياكل شعرية معقدة تبدو في بطن القافية الموحدة وفيما يطلبه الوزن من تزويق وفيما يضطرنا إليه من حشو وتكرار .

ولهذا فشاعر القصيدة الحرة يؤثر المضمون على الهياكل (٦١) .

و بدليل أن جريان الشعر العربي خلال ستة عشر قرناً على وتيرة واحدة يبعث السأم والملل .

في حين أن هذا العصر عصر الطموح الفكري والنزوع إلى الاستقلال والجديد .

فواقع الشعر القديم حافز على التجديد .

وواقع العصر الراهن حافز آخر .

والحاجة في ذينك هي طرد الملل .

و بدليل أن الشعر الحر يلبي حاجة التجديد ، والتنوع في الغناء .

وإذ قررنا أن الشعر الحر حاجة اجتماعية وهذا كاف لتسويغه على فرض أنه لا يستمد جذوره من الشعر القديم فإننا نعود مرة ثانية ونقرر أن الشعر الحر يستمد وجوده من الشعر القديم وذلك واضح من ثلاث نواح :

أولاهن : ما ذكرناه عن موافقة الشعر الحر للشعر العربي القديم .

وثانيتهن : أن أوجه مخالفة الشعر الحر للشعر القديم لم تكن كلها من استحداث الشعر الحر حسبما

سنبينه عن أولية الشعر الحر .

ومعنى ذلك أن هذه الأوجه لم تنكرها الحاسة العربية إبان المجد العربي .

وثالثتهن : أن أوجه هذه المخالفة على فرض أنها كلها من إحداث الشعر الحر لم تخرج الشعر الحر عن

حقيقة الشعر العربي القديم ، وإنما هي قولبة له كالباذنجان الأسود تعطيه أنامل ماهرة

فتصنع منه أكثر من أكلة ذات نكهة خاصة ، وطعم خاص .

وأنت في كل هذا تأكل باذنجان أسود !

وهكذا أوزان الخليل بن أحمد تفرق تفعيلاتها كبحر الكبح فتكون شعراً حراً .

(٦١) راجع المصدر السابق مع مقدمة ديوانها شطابا ورماد .

قال أبو عبد الرحمن : واقعية المصنوع البعيدة عن الترويح تلتبس في الفلسفة والمنطق واللغة والعلم والعقائد !

أما الشعر فهو مصفى حلال ، والحماة إحدى القيم الثلاث المحصورة .

وترصها على وحدتين متساويتين فتكون شعراً عمودياً !

وأنت في هذه وتلك تنظم بحوراً خليلية من تراث الأجداد !

ومن أوجه المخالفة أن الشاعر الحر لا يتقيد بعدد معين لتفعيلات الشطر الواحد .

ولسنا نرى أدنى خطورة في هذا الوجه شريطة أن يلتزم بما هو مقتن بما سيأتي بيانه بعد قليل من وجهة نظر فنية لا تحكيمية .

ومن أوجه المخالفة أن الشاعر الحر استبعد أربعة من بحور الخليل بن أحد ونظم على الشطرون الشطرين فهاتان مخالفتان .

إلا أنهما مخالفتا اكتفاء ، وليستا مخالفتي مغايرة ولا خطري هذا الاكتفاء .

وهذا الاكتفاء اقتضته الضرورة لأن الشعر الحر لا يستقيم على هذه الأبحر المرفوضة .

وبذلك على أن هذا الاكتفاء غير خطير ، ولا يمس أخلاقية الأديب في الغيرة على التراث أن شاعر القصيدة العمودية غير ملزم بالنظم على جميع البحور ، ولكنه غير .

فلو نظم شاعر ديوانه على بحر واحد ، أو اثنين ، أو ثلاثة ، أو خمسة لما صح وصمه بأنه متنكر لتراث أمته فمع التخير اقبل ولا حرج .

وفي رفع التثريب يدخل الشعر الحر من باب أولى .

فالشاعر الحر انتهج بعض ما يباح له ، وترك بعض ما يباح له .

وبصورة أخرى نقول :

إن المخالفة بين الشعر العربي نفسه وليست بين الحر والعمودي .

فبعض الشعر العربي تيسر لأن يكون شعراً حراً وبعضه أبي أن يكون شعراً حراً .

وليس معنى تلك المخالفة أن ما نظم به الشعر الحر من أوزان وأشطر غير ما لم ينظم به من أوزان وأشطر .

لأن الشعر العربي بمجموعه يشمل الشطر والشطرين ويشمل جميع هذه البحور فيدخل الشعر الحر في هذا الشمول .

ومن أوجه المخالفة أن الشاعر الحر لا يتقيد بتساوي الأَشْطَرِ فلله أن يجعل الشطر الأول من أربع تفعيلات ، ويجعل الثاني من ثلاث تفعيلات !

فهذه مخالفة لعادة القدماء في النظم لم تخرج الشعر الحر عن حقيقة الشعر العربي لأن الشطر إذا لم يزد على أكثر تفعيلات الشعر القديم لا يخرج عن تام البحر أو مجزؤه ، أو منهوكة وكل هذه نظم عليها العرب .

فهي نفي بموسيقية الشعر العربي كما أنها تكفل وضع الكلم مواضعه وفق المعنى فيسلم الشاعر من الحشو أو البتر ، الذي تفرضه الأشطر المتساوية .

ومن أوجه المخالفة أن الشعر الحر لا يتقيد بروي واحد (٦٢) ، وقد يرد بدون روي .

فإن نظرنا إلى أنه ورد بروي منوع فلنا أن نقول :

إنه سنة المجددين القدماء حتى لقد أصبح تنوع الروي مما لا بأس به عند جبهة الأدباء ، ثم إن تنوع الروي ضرورة للتخلص من رتابة الروي الواحد .

وإذا نظرنا إلى خلوه من الروي مطلقاً فإننا نعتبر ذلك خسارة لما يضيفه الروي من جمال موسيقي .

إلا أن هذه الخسارة مهما قدحت لا تسلب الشعر الحر حقيقته الشعرية .

و يغتفر في الشعر الحر ما لا يغتفر في الشعر العمودي .

ولست أريد بالأولية أول يوم قيل فيه شعر حر ولست أريد الفصل بين دعوى نازك الملائكة ودعوى مخالفيها ، لأن ذلك بحث مستقل خارج عن نطاق المقومات والخصائص وينتضي جهداً مفرداً في التتبع والاستقراء .

وإنما أريد بالأولية معرفة ما إذا كان الشعر الحر أول تغيير في الشعر العربي القديم .

وبين هذين الأمرين فرق .

ففي الأولية الأولى نحكم بين الشعراء أيهم أسبق إلى هذا المسمى شعراً حراً سواء أكان تغييراً جديداً أم قديماً .

وفي الأولية الثانية نقارن بين أنواع من الشعر غايرت الشعر العربي القديم لنعرف أيها أسبق في الوجود فنحكم لها بالسبق فيما اتفقت فيه مع الشعر الحر كالتنوع في الروي وعلى هذا نحكم بأن الشعر الحر ليس حديثاً في تفصيله ولكنه جديد بالنظر إلى جلته .

فنقول : إنه أول شعر جمع بين هذه المخالقات غير الجديدة فلا نعرف شعراً جمع بين كل هذه المخالقات غيره .

أما كل مخالفة على حدتها فليست جديدة .

فليس الشعر الحر أول شعراً اقتصر على بعض البحور الخليلية وليس الشعر الحر أول شعر لم يتقيد بعدم التفعيلات في أشطره ولم يلتزم التسوية بين الأَشْطَرِ لأن البند قبل الشعر اكتفي ببصري

(٦٢) يعطى من يقول : إن الشعر الحر تحول من القافية ، إذ لا يتصور ذلك مادام أن لمصيدة صرماً لازماً .

وإنما ورد دون روي بيد أن أكثر الناحية لا يعرف من الروي والغاية ، ولهذا اسمها الغاية بمعنى الروي في هذا البحث حرماً على العرف الخاطيء فلما وحب التعريب كتب هذه التحنية .

وترصها على وحدتين متساويتين فتكون شعراً عمودياً !

وأنت في هذه وتلك تنظم بحوراً خليلية من تراث الأجداد !

ومن أوجه المخالفة أن الشاعر الحر لا يتقيد بعدد معين لتفعيلات الشطر الواحد .

ولسنا نرى أدنى خطورة في هذا الوجه شريطة أن يلتزم بما هو مقنن مما سيأتي بيانه بعد قليل من وجهة نظر فنية لا تحكيمية .

ومن أوجه المخالفة أن الشاعر الحر استبعد أربعة من بحور الخليل بن أحمد ونظم على الشطردون الشطرين فهاتان مخالفتان .

إلا أنهما مخالفتا اكتفاء ، وليستا مخالفتي مغايرة ولا خطري هذا الاكتفاء .

وهذا الاكتفاء اقتضته الضرورة لأن الشعر الحر لا يستقيم على هذه الأبحر المرفوضة .

و يدلك على أن هذا الاكتفاء غير خطير ، ولا يمس أخلاقية الأديب في الغيرة على التراث أن شاعر القصيدة العمودية غير ملزم بالنظم على جميع البحور ، ولكنه مخير .

فلو نظم شاعر ديوانه على بحر واحد ، أو اثنين ، أو ثلاثة ، أو خمسة لما صح وصمه بأنه متنكر لتراث أمته فمع التخير اقبل ولا حرج .

وفي رفع التشريب يدخل الشعر الحر من باب أولى .

فالشاعر الحر انتهج بعض ما يباح له ، وترك بعض ما يباح له .

وبصورة أخرى نقول :

إن المخالفة بين الشعر العربي نفسه وليست بين الحر والعمودي .

فبعض الشعر العربي تيسر لأن يكون شعراً حراً وبعضه أبى أن يكون شعراً حراً .

وليس معنى تلك المخالفة أن ما نظم به الشعر الحر من أوزان وأشطر غير ما لم ينظم به من أوزان وأشطر .

لأن الشعر العربي بمجموعه يشمل الشطر والشطرين ويشمل جميع هذه البحور فيدخل الشعر الحر في هذا الشمول .

ومن أوجه المخالفة أن الشاعر الحر لا يتقيد بتساوي الأَشْطَرِ فله أن يجعل الشطر الأول من أربع تفعيلات ، ويجعل الثاني من ثلاث تفعيلات !

فهذه مخالفة لعادة القدماء في النظم لم تخرج الشعر الحر عن حقيقة الشعر العربي لأن الشطر إذا لم يزد على أكثر تفعيلات الشعر القديم لا يخرج عن تام البحر أو مجزؤه ، أو منهوكة وكل هذه نظم عليها العرب .

فهي تقي بموسيقية الشعر العربي كما أنها تكفل وضع الكلم مواضعه وفق المعنى فيسلم الشاعر من الحشو أو البتر ، الذي تفرضه الأشطر المتساوية .

ومن أوجه المخالفة أن الشعر الحر لا يتقيد بروي واحد (٦٢) ، وقد يرد بدون روي .

فإن نظرنا إلى أنه ورد بروي منوع فلنا أن نقول :

إنه سنة المجددين القدماء حتى لقد أصبح تنوع الروي مما لا بأس به عند جبهة الأدباء ، ثم إن تنوع الروي ضرورة للتخلص من رتابة الروي الواحد .

وإذا نظرنا إلى خلوه من الروي مطلقاً فإننا نعتبر ذلك خسارة لما يضيفه الروي من جمال موسيقي .

إلا أن هذه الخسارة مهما فدحت لا تسلب الشعر الحر حقيقته الشعرية .

و يغتفر في الشعر الحر ما لا يغتفر في الشعر العمودي .

ولست أريد بالأولية أول يوم قيل فيه شعر حر ولست أريد الفصل بين دعوى نازك الملائكة ودعوى مخالفيها ، لأن ذلك بحث مستقل خارج عن نطاق المقومات والخصائص و يقتضي جهداً مفرداً في التتبع والاستقراء .

وإنما أريد بالأولية معرفة ما إذا كان الشعر الحر أول تغيير في الشعر العربي القديم .

وبين هذين الأمرين فرق .

ففي الأولية الأولى نحكم بين الشعراء أيهم أسبق إلى هذا المسمى شعراً حراً سواء أكان تغييراً جديداً أم قديماً .

وفي الأولية الثانية نقارن بين أنواع من الشعر غايرت الشعر العربي القديم لنعرف أيها أسبق في الوجود فنحكم لها بالسبق فيما اتفقت فيه مع الشعر الحر كالتنوع في الروي وعلى هذا نحكم بأن الشعر الحر ليس جديداً في تفصيله ولكنه جديد بالنظر إلى جملته .

فنقول : إنه أول شعر جمع بين هذه المخالافات غير الجديدة فلا نعرف شعراً جمع بين كل هذه المخالافات غيره .

أما كل مخالفة على حدتها فليست جديدة .

فليس الشعر الحر أول شعر اقتصر على بعض البحور الخليلية وليس الشعر الحر أول شعر لم يتقيد بعدم التفعيلات في أشطره ولم يلتزم التسوية بين الأَشْطَرِ لأن البند قبل الشعر اكتفي ببجري

(٦٢) يعطى من يقول : إن الشعر الحر نتج من الدفة ، إلا لا يتصور ذلك مادام أن القصيدة صرنا لارما .

وإنما ورد دون روي بيد أن أكثر الباحثين لا يعرفون الروي والغاية ، ولهذا اسمعت الغاية بمعنى الروي في هذا البحث حرماً على العرف الخاطئ ، فلما وجدت التعريب كنت هذه التحنية .

الرمل، والهزج، ولم يتقيد بعدد التفعيلات ولم يساو بين الأَشطر.

وليس الشعر الحر أول شعر شطري لأن الأراجيز قديمة جداً.

كذلك تنوع الروي أو التحرر منه كان أسبق من الشعر الحر.

لقد بينت مسوغات الشعر الحر وبينت حكم مخالفة التراث ويفهم من كل ما ذكرته ثمة: أن تلبية الحاجة الجديدة مع الإبقاء على روح التراث القديم خير ما يطمح له المجدد إن أمكن ذلك.

وأن ذلك يتوج أخلاقية المجدد بالوفاء لتاريخ أمته إن كان مجيداً.

ومن هذا المبدأ يقنن للشعر الحر بما لا يبعده عن السليقة العربية.

فأول ما نلاحظه عند التقنين أن أطول شطر ورد به الشعر العربي القديم أربع تفعيلات كالبحر الطويل والمتقارب.

أما في الشعر الحر فالشاعر حر في رص ما شاء من التفعيلات.

قال خليل حاوي من قصيدة عنوانها عند البصارة:

هيهات لن يخنم الصمت .. و يعطي ثمرات .. جزراً تهزج عبر الصحو السكون.

وربما أنشئ ضمير الصمت عن شمس بلا ضوء وحى أنجم محمرة يغزلها الجنون (٦٣).

فهذان شطران من الرجز.

الأول من ثمان تفعيلات ينتهي بكلمة السكون.

والثاني من تسع تفعيلات ينتهي بكلمة الجنون.

إلا أن هذا العدد من التفعيلات فوق قدرة النفس البشري.

ولا نظن أن صوتاً موسيقياً يستمر إلى هذا النفس يريح الأذن.

فإن كان هذا النفس الموسيقي الطويل يشنف الأسماع في يوم ما ووجد المطرب الذي يساير هذا النفس أباح العصر للشاعر الحرية في تطويل الشطر ما شاء تلبية لهذه الحاجة الجديدة.

أما الآن فمن الضروري ألا يزيد الشاعر عن أقصى عدد ورد به الشطر القديم وهو أربع تفعيلات — على الأكثر — (٦٤).

(٦٣) عن كتاب الشعر العربي المعاصر للدكتور عز الدين اسماعيل و يراجع من هذا المصدر ص ٧٤ — ٧٥. وص ١١١ — ١٢١

وص ١٠٣ — ١٠٥ مع كتاب نارك.

(٦٤) قد يرض الشاعر الحديث حس عشرة تفعيلة في الشطر الواحد وهذا يسميه الدكتور عز الدين اسماعيل بالجملة الشعرية ولقد ذكر من رواد هذا المنهج السياب، والبياتي وصلاح عبدالصبور، و خليل حاوي وصلاح أحمد ابراهيم ولنا نرى هذا ضرورة بل ولا حاجة تحسية وهذا اللون يخرج بالشعر عن حقيقته، لأننا سنضطر مع الطول إلى الوقوف وقفات غير صوتية.

وللشاعر الحر أن يجعل الشطر من تفعيلة واحدة.

ولكننا نقنن لذلك فلا نبيح له أن يجعل جميع أشطر القصيدة من تفعيلة واحدة وألا يوالي كثيراً: بين الأشطر ذات التفعيلة الواحدة.

لأن ذلك يحدث إيقاعاً سريعاً مملاً.

فإن كان الروي واحداً كان ذلك سجعاً لا شعراً.

وأنموذج ذلك قول سلم الخاسر:

موسى المطر.

غيث بكر.

ثم انهمر.

ألوى المرر.

كم اغتسر.

ثم اتسر.

وكم قدر.

ثما غفر (٦٥).

فهذه قصيدة ذات شطر واحد، وتفعيلة واحدة وقافية واحدة تصلح أن تكون شعراً حرّاً.

إلا أنك لا تجد أي أذن موسيقية ترتاح لهذه الوقفات القريبة وهذا الإيقاع السريع.

وإنما تحلو هذه الوقفات القريبة وسط عدد من الأشطر المتباعدة الإيقاع أي الأشطر الطويلة شريطة ألا تزيد هذه الوقفات القريبة عن ثلاث، أو أربع تفعيلات.

وأراهن على أن أعظم الملحنين عبقرية لا يستطيع أن يأخذ من قصيدة سلم الخاسر لحناً عربياً إذا ما أراد أن يقف عند كل تفعيلة.

فتقارب الوقفات الذي أحدث سرعة الإيقاع عيب من عيوب اللحن يجب أن يصان عنه الشعر.

فإن أضيف إلى ذلك وحدة الروي كما في قصيدة سلم الخاسر فتلك هي الرتبة المملة.

وهذا اللون ألصق بالسجع.

وللسجع عند العرب حقيقة غير حقيقة الشعر.

و بطول تتبع لم أجد من شعراء القصيدة الحرة من بنى كل قصيدته على شطر ذي تفعيلة واحدة.

(٦٥) هذه القصيدة عن كتاب من التصريح للدكتور صفاء حوصي ص ١٢٣.

الرمل، والهزج، ولم يتقيد بعدد التفعيلات ولم يساو بين الأَشطر.

وليس الشعر الحر أول شعر شطري لأن الأراجيز قديمة جداً.

كذلك تنوع الروي أو التحرر منه كان أسبق من الشعر الحر.

لقد بينت مسوغات الشعر الحر وبينت حكم مخالفة التراث ويفهم من كل ما ذكرته ثمة: أن تلبية الحاجة الجديدة مع الإبقاء على روح التراث القديم خير ما يطمح له المجدد إن أمكن ذلك.

وأن ذلك يتوج أخلاقية المجدد بالوفاء لتاريخ أمته إن كان مجيداً.

ومن هذا المبدأ يقنن للشعر الحر بما لا يبعده عن السليقة العربية.

فأول ما نلاحظه عند التقنين أن أطول شطر ورد به الشعر العربي القديم أربع تفعيلات كالبحر الطويل والمتقارب.

أما في الشعر الحر فالشاعر حر في رص ما شاء من التفعيلات.

قال خليل حاوي من قصيدة عنوانها عند البصارة:

هيهات لن يخنم الصمت .. و يعطي ثمرات .. جزراً تهزج عبر الصحو السكون.

وربما أنشئ ضمير الصمت عن شمس بلا ضوء وحى أنجم محمرة يغزلها الجنون (٦٣).

فهذان شطران من الرجز.

الأول من ثمان تفعيلات ينتهي بكلمة السكون.

والثاني من تسع تفعيلات ينتهي بكلمة الجنون.

إلا أن هذا العدد من التفعيلات فوق قدرة النفس البشري.

ولا نظن أن صوتاً موسيقياً يستمر إلى هذا النفس يريح الأذن.

فإن كان هذا النفس الموسيقي الطويل يشنف الأسماع في يوم ما ووجد المطرب الذي يساير هذا النفس أباح العصر للشاعر الحرية في تطويل الشطر ما شاء تلبية لهذه الحاجة الجديدة.

أما الآن فمن الضروري ألا يزيد الشاعر عن أقصى عدد ورد به الشطر القديم وهو أربع تفعيلات — على الأكثر — (٦٤).

(٦٣) عن كتاب الشعر العربي المعاصر للدكتور عز الدين اسماعيل و يراجع من هذا المصدر ص ٧٤ — ٧٥. وص ١١١ — ١٢١
وص ١٠٣ — ١٠٥ مع كتاب نارك.

(٦٤) قد يرض الشاعر الحديث خمس عشرة تفعيلة في الشطر الواحد وهذا يسميه الدكتور عز الدين اسماعيل بالجملة الشعرية ولقد ذكر من رواد هذا المذهب السياب، والبياتي وصالح عبدالصبور، و خليل حاوي وصالح أحمد ابراهيم ولنا نرى لهذا ضرورة بل ولا حاجة تحسية وهذا اللون يخرج بالشعر عن حقيقته، لأننا سنضطر مع الطويل إلى الوقوف وقفات غير صوتية.

وللشاعر الحر أن يجعل الشطر من تفعيلة واحدة.

ولكننا نقنن لذلك فلا نبيح له أن يجعل جميع أشطر القصيدة من تفعيلة واحدة وألا يوالي كثيراً: بين الأشطر ذات التفعيلة الواحدة.

لأن ذلك يحدث إيقاعاً سريعاً مملاً.

فإن كان الروي واحداً كان ذلك سجعاً لا شعراً.

وأمثوزج ذلك قول سلم الخاسر:

موسى المطر.

غيث بكر.

ثم انهمر.

ألوى المرر.

كم اغتسر.

ثم اتسر.

وكم قدر.

ثما غفر (٦٥).

فهذه قصيدة ذات شطر واحد، وتفعيلة واحدة وقافية واحدة تصلح أن تكون شعراً حراً.

إلا أنك لا تجد أي أذن موسيقية ترتاح لهذه الوقفات القريبة وهذا الإيقاع السريع.

وإنما تحلو هذه الوقفات القريبة وسط عدد من الأشطر لمتباعدة الإيقاع أي الأشطر الطويلة شريطة ألا تزيد هذه الوقفات القريبة عن ثلاث، أو أربع تفعيلات.

وأراهن على أن أعظم الملحنين عبقرية لا يستطيع أن يأخذ من قصيدة سلم الخاسر لحناً عربياً إذا ما أراد أن يقف عند كل تفعيلة.

فتقارب الوقفات الذي أحدث سرعة الإيقاع عيب من عيوب اللحن يجب أن يصان عنه الشعر.

فإن أضيف إلى ذلك وحدة الروي كما في قصيدة سلم الخاسر فتلك هي الرتبة المملة.

وهذا اللون ألصق بالسجع.

وللسجع عند العرب حقيقة غير حقيقة الشعر.

و بطول تتبع لم أجد من شعراء القصيدة الحرة من بنى كل قصيدته على شطر ذي تفعيلة واحدة.

(٦٥) هذه القصيدة عن كتاب فن التعطيع للدكتور صفاء حوصي ص ١٢٣.

سواء أكانت القافية واحدة، أم متنوعة .

وإنما ترد مبثوثة بعد عدد من الأشرطة لا تزيد عن شطرين أو ثلاثة .

وإذا كان من المباح للشاعر الحر أن يتحرر من الروي مطلقاً، أو من وحدة الروي فالأفضل عندي ألا يكون للقصيدة روي واحد، لأنني أعتبر الروي الواحد حسنة في الشعر العمودي وأعتبره سيئة في الشعر الحر!

لأن قصر بعض الأشرطة، وعدم تساويها مع وحدة الروي يسرع بالإيقاع و يقارب بين الوقفات .
ومن ثم تكون القصيدة الحرة شبيهة بالسجع .

ولقد فات ذلك الشاعرة نازك الملائكة إذ قالت: لا مانع من أن يكون الشعر الحر موحد القافية تعني الروي (٦٦).

ومما جاء من الشعر الحر بروي واحد قصيدة طوق الياسمين لنزار قباني .

فإن لم تقل تفعيلات الشطر عن أقل شطرورد في الشعر القديم فلا مانع من وحدة الروي .

ومما يلاحظ في التقنين للشعر الحر أن الضرب يجب أن يلتزم في القصيدة .

ولا يجوز تعدد الأضرب لأن السليقة العربية أثبت ذلك والشاهد شعر العرب .

وربما جر الجمع بين الأضرب إلى المزج بين الأبحر كتفعيلة مستفعلة مستعلن إذا استعملنا جميع أضربها نكون خلطنا بين الرجز والسريع، والمنسرح .

وإنما يغفر من تعدد الأضرب في القصيدة الواحدة ما يتطلبه اللحن كأغنية لا تكذبي تعددت أضربها فكانت مرقصة .

ولكنها نثار عند القراءة المجردة!

ومما يلاحظ في التقنين للشعر الحر حظر التدوير فإذا وردت التفعيلة المدورة فلا بد من اعتبارها حشواً لا ضرباً!

لأن التدوير يفسد الوقفة ولأن التدوير يباح في العروض دون الضرب ولا عروض للشعر الحر .

وعن معركة الشعر الحر قال الدكتور صفاء خلوصي :

الشعر الحر لون من السجع الموزون في أكثر الحالات ولا سيما عند الناشئين أسبغ عليه مظهر الشعر .

وتنقصه المقومات ليصبح شعراً عمودياً!

ومنها الانتظام في التفاعيل والقوافي وتوقيت الأشرطة ووحدة التفكير .

فهو طريقة في التأليف الشعري مفككة وغامضة .

بل يصح أن نقول عنه إنه محاولات أشخاص لهم إمكانيات شعرية بدائية لم تشذب ولم تهذب ضمن قواعد فنية معقولة (٦٧).

قال أبو عبد الرحمن : هذا أفموزج من الأحكام المجملة الناتجة عن الجهل بالشعر الحر .

فالدكتور صفاء يشير إلى ما ينقص الشعر الحر من مقومات يجب أن تنهض به ، ليصبح شعراً عمودياً .

في حين أن بناء الشعر يعلمون ذلك .

فليسوا بحاجة إلى هذه اللفتة وهم يعلنون أن شعرهم شعر حر وليس شعراً عمودياً .

وهم لا يريدونه شعراً عمودياً .

ووحدة التفكير لا تعتبرها من المقومات، التي تنقص الشعر الحر لأنه حر .

فلا تأثير لحرية الشعر على وحدة التفكير .

وإنما تبدد الفكر واضطرابه قد يكون عيباً بلام أو يعذره الشاعر سواء أكان شاعراً عمودياً، أم شاعراً حراً .

وكونه طريقة مفككة في التأليف الشعري ليس عيباً .

لأنه يريد بالتفكك عدم الانتظام ونحن نزعم أن للشعر الحر نظاماً، ولكنه ليس كنظام الشعر العمودي حسبما بيناه في حقيقة الشعر الحر .

ولا غموض في هذه الطريقة التأليفية كما يدعي الدكتور صفاء لأن للشعر الحر قانوناً واضحاً في تفريق التفعيلات وإقامة الأضرب والأشطر .

والحكم الأظهر سذاجة في تقرير الخلوصي زعمه أن الشعر الحر محاولات ذوي بداية في الشعر وهذا غير صحيح .

فنازك الملائكة والبياتي والسياب من رواد الشعر الحر وهم من فحول السعراء .

والدليل على أن الخلوصي لم يفهم الشعر الحر أنه بنى هذه الأحكام على ثلاث قصائد إحداهن عمودية من البحر الخفيف والأخرى من الشعر المنثور المرسل .

ولم يقف الخلوصي عند هذا فقال :

(٦٧) من المصنع السعري والقافية ص ٤٠٩-٤١٨ .

(٦٦) قضايا الشعر المعاصر لنازك ص ١١٧ .

سواء أكانت القافية واحدة، أم متنوعة.

وإنما ترد مبثوثة بعد عدد من الأشرطة لا تزيد عن شطرين أو ثلاثة.

وإذا كان من المباح للشاعر الحر أن يتحرر من الروي مطلقاً، أو من وحدة الروي فالأفضل عندي ألا يكون للقصيدة روي واحد، لأنني أعتبر الروي الواحد حسنة في الشعر العمودي وأعتبره سيئة في الشعر الحر!

لأن قصر بعض الأشرطة، وعدم تساويها مع وحدة الروي يسرع بالإيقاع و يقارب بين الوقفات. ومن ثم تكون القصيدة الحرة شبيهة بالسجع.

ولقد فات ذلك الشاعرة نازك الملائكة إذ قالت: لا مانع من أن يكون الشعر الحر موحد القافية تعني الروي (٦٦).

ومما جاء من الشعر الحر بروي واحد قصيدة طوق الياسمين لنزار قباني.

فإن لم تقل تفعيلات الشطر عن أقل شطرورد في الشعر القديم فلا مانع من وحدة الروي.

ومما يلاحظ في التقنين للشعر الحر أن الضرب يجب أن يلتزم في القصيدة.

ولا يجوز تعدد الأضرب لأن السليقة العربية أثبت ذلك والشاهد شعر العرب.

وربما جر الجمع بين الأضرب إلى المزج بين الأبحر كتفعيلة مستفعلة إذا استعملنا جميع أضربها نكون خلطنا بين الرجز والسريع، والمنسرح.

وإنما يغتفر من تعدد الأضرب في القصيدة الواحدة ما يتطلبه اللحن كأغنية لا تكذبي تعددت أضربها فكانت مرقصة.

ولكنها نشاز عند القراءة المجردة!

ومما يلاحظ في التقنين للشعر الحر حظر التدوير فإذا وردت التفعيلة المدورة فلا بد من اعتبارها حشواً لا ضرباً!

لأن التدوير يفسد الوقفة ولأن التدوير يباح في العروض دون الضرب ولا عروض للشعر الحر.

وعن معركة الشعر الحر قال الدكتور صفاء خلوصي:

الشعر الحر لون من السجع الموزون في أكثر الحالات ولا سيما عند الناشئين أسبغ عليه مظهر الشعر.

وتنقصه المقومات ليصبح شعراً عمودياً!

ومنها الانتظام في التفاعيل والقوافي وتوقيت الأشرطة ووحدة التفكير.

فهو طريقة في التأليف الشعري مفككة وغامضة.

بل يصح أن نقول عنه إنه محاولات أشخاص لهم إمكانيات شعرية بدائية لم تشذب ولم تهذب ضمن قواعد فنية معقولة (٦٧).

قال أبو عبد الرحمن: هذا أنموذج من الأحكام المجملة الناتجة عن الجهل بالشعر الحر.

فالدكتور صفاء يشير إلى ما ينقص الشعر الحر من مقومات يجب أن تنهض به، ليصبح شعراً عمودياً.

في حين أن بناء الشعر يعلمون ذلك.

فليسوا بحاجة إلى هذه اللفتة وهم يعلنون أن شعرهم شعر حر وليس شعراً عمودياً.

وهم لا يريدونه شعراً عمودياً.

ووحدة التفكير لا نعتبرها من المقومات، التي تنقص الشعر الحر لأنه حر.

فلا تأثير لحرية الشعر على وحدة التفكير.

وإنما تبدد الفكر واضطرابه قد يكون عيباً يلام أو يعذبه الشاعر سواء أكان شاعراً عمودياً، أم شاعراً حراً.

وكونه طريقة مفككة في التأليف الشعري ليس عيباً.

لأنه يريد بالتفكك عدم الانتظام ونحن نزعم أن للشعر الحر نظاماً، ولكنه ليس كنظام الشعر العمودي حسبما بيناه في حقيقة الشعر الحر.

ولا غموض في هذه الطريقة التأليفية كما يدعي الدكتور صفاء لأن للشعر الحر قانوناً واضحاً في تفريق التفعيلات وإقامة الأضرب والأشطر.

والحكم الأظهر سداجة في تقرير الخلوصي زعمه أن الشعر الحر محاولات ذوي بداية في الشعر وهذا غير صحيح.

فنازك الملائكة والبياتي والسياب من رواد الشعر الحر وهم من فحول الشعراء.

والدليل على أن الخلوصي لم يفهم الشعر الحر أنه بنى هذه الأحكام على ثلاث قصائد إحداها عمودية من البحر الخفيف والأخرى من الشعر المنثور المرسل.

ولم يقف الخلوصي عند هذا فقال:

(٦٧) من المصطب السعري والمفاهيم ص ٤٠٩ - ٤١٨.

(٦٦) قضايا الشعر المعاصر لمارك ص ١١٧.

إنه اقتبس من كل فن الجانب السائب أو الفوضوي منه فقد اقتبس من النثر فوضى القافية ومن الرجز فوضى التفاعيل وفوضى ازدواج الأَشْطَر ومن الموشحات والبند فوضى طول الأَشْطَر ومن السريالية فوضى الأفكار والمعاني (٦٨).

وقال: إنه أقرب إلى الموشحات منه إلى البند (٦٩).

وكل هذه أحكام جملة ناتجة عن الجهل بالشعر الحر فجميع الشعر الحر له قافية لا فوضوية فيها. وجهته له روي منوع، وقليل منه على روي واحد أو لا روي له.

وجميع الشعر الحر مقيد بتفعيلة واحدة وضرب واحد فلا فوضوية ثم.

أما ازدواج الأَشْطَر عدداً وتساوياً فلا يعيب الشعر الحر لأن هذا الازدواج لبي حاجات جديدة. أما فوضى الأفكار والمعاني التي تحفل بها السريالية فلا يتميز بها الشعر الحر دون العمودي.

فإن الشاعر قد يكون سريالياً سواء أكان عمودياً أم حراً.

إن الشعر الحر استخدام جديد لبعض أوزان الشعر العربي القديم ولا يستعمل فيه من بحور الخليل بن أحمد إلا البحور ذات التفعيلتين المختلفتين اللتين ترد إحداهن في الحشوا ولا ترد عروضاً ولا ضرباً.

فلا يصلح للشعر الحر الطويل والبسيط والخفيف، والمنسرح.

والشاعر مقيد في الحشو والضرب بقيود العلل مترخص بمسباح الزحاف.

وقصيدة الشعر الحر من بحر واحد على ضرب واحد وبشطر واحد لا عروض له.

والشاعر حر في عدد التفعيلات، وفي تساوي الأَشْطَر.

والقافية حتمية.

ولكن الشاعر الحر مخير في تنويع الروي كما هو الأكثر.

وقد ترد القصيدة بروي واحد أو دون روي وهذان هما الأقل.

ومن خصائص النظم على أوزان الشعر الحر أنه أقدر على تحقيق وحدة البيت.

كما أنه أقدر على الهروب من هذه الوحدة.

والشعر الحر أسعد بالموضوعات القصصية.

(٦٨) المصدر السابق ص ٤١٠.

(٦٩) المصدر السابق ص ٤١١.

ولكنه لا يصلح للملاحم الطويلة.

والشعر الحر بند عن الذاكرة فلا يصلح للحفظ!

والشعر الحر تلبية لحاجات جديدة منها التهنين في الأبحاث للغناء ومنها النروع إلى الواقعية.

والشعر الحر ليس بديلاً للشعر القديم ولكنه يعمل معه.

وأعرف بعد هذا أنني كتبت بحثاً مضغوطاً سببها بالعناصر ورؤوس المسائل وإلا فإنه من الواجب التبسط بالأمثلة واستيفاء محصول معركة الشعر الحر ومناقشتها.

والوقوف بنسب أيضاً عند جمال البيت القديم والاستفاضة في فلسفة الأوزان الخليلية عند العرب من ناحية ضرورتها، وارتباطها بحاجتهم وقل مثل ذلك عن فلسفة الروي.

ومن كمال تصور الشعر الحر أن نقارن بينه وبين كل الفنون الشعرية بما في ذلك الفنون الملحونة من أزجال وموالي... إلخ.

ومن الكماليات إن لم يكن من الضروريات دراسة بعض الموضوعات العاطفية والعقلية والخيالية التي طرقها السعرا.

ثم الممايزة بينها من شتى وجوه التمدد لترى مدى تأثير الخبرة في أحكام هذه الممايزة.

ومن ثم نكون درسنا الشعر الحر تطبيقاً لا تفصيلاً.

ولا بد من الاستفاضة في مناقشة المرح بين البحور وعدد الأصرب وما أشبه ذلك.

◦ ◦ ◦

إنه اقتبس من كل فن الجانب السائب أو الفوضوي منه فقد اقتبس من النثر فوضى القافية ومن الرجز فوضى التفاعيل وفوضى ازدواج الأَشْطَر ومن الموشحات والبند فوضى طول الأَشْطَر ومن السريالية فوضى الأفكار والمعاني (٦٨).

وقال: إنه أقرب إلى الموشحات منه إلى البند (٦٩).

وكل هذه أحكام جملة ناتجة عن الجهل بالشعر الحر فجميع الشعر الحر له قافية لا فوضوية فيها.

وجهرته له روي متوع، وقليل منه على روي واحد أو لا روي له.

وجميع الشعر الحر مقيد بتفعيلة واحدة وضرب واحد فلا فوضوية ثم.

أما ازدواج الأَشْطَر عدداً وتساوياً فلا يعيب الشعر الحر لأن هذا الازدواج لبي حاجات جديدة.

أما فوضى الأفكار والمعاني التي تحفل بها السريالية فلا يتميز بها الشعر الحر دون العمودي.

فإن الشاعر قد يكون سريالياً سواء أكان عمودياً أم حراً.

إن الشعر الحر استخدام جديد لبعض أوزان الشعر العربي القديم ولا يستعمل فيه من بحور الخليل بن أحمد إلا البحور ذات التفعيلتين المختلفتين اللتين ترد إحداهن في الحشو ولا ترد عروضاً ولا ضرباً.

فلا يصلح للشعر الحر الطويل والبسيط والخفيف، والمنسرح.

والشاعر مقيد في الحشو والضرب بقيود العلل مترخص بمستباح الزحاف.

وقصيدة الشعر الحر من بحر واحد على ضرب واحد وبشطر واحد لا عروض له.

والشاعر حر في عدد التفعيلات، وفي تساوي الأَشْطَر.

والقافية حتمية.

ولكن الشاعر الحر مخير في تنويع الروي كما هو الأكثر.

وقد ترد القصيدة بروي واحد أو دون روي وهذا هو الأقل.

ومن خصائص النظم على أوزان الشعر الحر أنه أقدر على تحقيق وحدة البيت.

كما أنه أقدر على الهروب من هذه الوحدة.

والشعر الحر أسعد بالموضوعات القصصية.

(٦٨) المصدر السابق ص ٤١٠.

(٦٩) المصدر السابق ص ٤١١.

ولكنه لا يصلح للملاحم الطويلة.

والشعر الحر يند عن الذاكرة فلا يصلح للحفظ!

والشعر الحر تلبية لحاجات جديدة منها التفتن في الأخان للغناء ومنها لروع إلى الواقعية.

والشعر الحر ليس بديلاً للشعر القديم ولكنه يعمل معه.

وأعرف بعد هذا أنني كتب بحثاً مضغوطاً شبيهاً بالماصر ورؤوس المسائل وإلا فإنه من

الواجب التبسط بالأمثلة واستيفاء محصول معركة الشعر الحر ومنافسها.

والوقوف بتبسط أيضاً عند جمال البيت القديم والاستفاضة في فلسفة الأوزان الخليلية عند

العرب من ناحية ضرورتها، وارتباطها بحاجتهم وقال مثل ذلك عن فلسفة الروي.

ومن كمال تصور الشعر الحر أن يفارق بينه وبين كل الفنون الشعرية بما في ذلك الفنون الملحونة

من أزجال وموالي... إلخ.

ومن الكماليات إن لم يكن من الضروريات دراسة بعض الموضوعات العاطفية والعلمية

والخيالية التي طرقها السعرا.

ثم الممايزة بينها من شتى وجوه النمد لنرى مدى تأثير الحرية في أحكام هذه الممايزة.

ومن ثم نكون درسنا الشعر الحر تطبيقاً لا تعميداً.

ولا بد من الاستفاضة في مناقشة المرح بين البحور وتعدد الأصرب وما أسبه ذلك.

• • •

صلوات قلب

وهو على ثقة بأنك لن تخلده في النار حيث لم تخطربه لحيلة جحد أوشك ، وما دام فيه أكثر من حبة خردل من إيمان ، كيف وهو المفعم إيماناً بك رغم معصيته وغلوته .
إنها ضمانته لن تخيس ، لأن وعدك الحق .

أعلم يا إلهي أنك لن تخلد المؤمنين العاصين في النار .

ولكنني أعلم أيضاً أنك قد تعذب المؤمن العاصي عذاباً يفوق عمره ، أو تبلغ سنه عدد رمل عالج ، فأني لمخلوق مثلي أن يحتمل عذابك طرفة عين فما جلد على النار بجديد .

وأني لمخلوق مثلي أن يحتمل وحشة القبر وضغطته وعذابه ، وإنها لتخيفنا الأشباح في الظلام في هذه الفانية .

ولئن صحت العزيمة مني الآن بإقلاع من الذنب ، وعزيمة على عدم العودة إليه ، وندم على ما فات منه فلا أضمن أنني أفي بذلك ، ولا أضمن أنني أسابق بخيرات تبدد ما سبق لهذا القلب من غواية طالما أن الحسنات يذهبن السيئات ، وأن الحسنات بعشرة أمثالها إلى مائة ضعف .

لأن صلوات هذا القلب وتيقظاته في حساب عمري كالأفاويق بين إدرار الناقه .

رحماك رحماك يا مقلب القلوب بفيضة سريعة وثبات على العزيمة و برحمة منك وقبول يغمر عملي و يبدد معصيتي .

ولا أنس يا رب آثار أطفافك فلولاك ما اهتدينا .

إننا نتوب في اليوم ألف مرة ، ونعصي ألف مرة فتوباتنا في كل لحظة تعذب قلوبنا ومعصيتنا في كل مرة لا تترجم نوابنا .

إلهي إن المؤمن لا يكره لقاءك ، ولكن القلب كلما خايل له شبح الموت بمرض وهمي تمزق هلمنا من خوف اللقاء .

ولوقلت معاصينا هانت علينا نفوسنا .

إلهي امنحني فضلة من العمر تبدد مخاوفي من سالفته ، ولا تأخذني إليك إلا وأنا مشتاق للقاءك .

واعذني من عذاب القبر ووحشته ضمن بذلك السلامة من أطباق نيرانك .

فإنك تعلم أن عبدك من أضعف جنودك في هذه الفانية .

وامنحني من لذة خلدك ما يمتعني بلذة النظر إلى وجهك الكريم ، فإن ذلك يوم التغابن ، وأنت تعلم أن عبدك الضعيف عاجز عن تحمل الغبن في أعراض الدنيا .

إلهي إن من لطفك بي أن برأتني في قرية بين جبل من العوام الصالحين يخفون إلى بيوت عبادتك ، ويعيون مواسم نفحاتك ، وكان عبدك الضعيف لبنه في صفهم .

إلهي يا أكرم الأكرمين لقد ابتهلت إليك وأنا أحس دبيب خطاي في هذه الفانية .

لا أدري كم أبقيت من فضلة هذا العمر ، ولعل ما بقي إن شاء الله أكثر وأزكى مما مضى .

ولكنني أدري أنني أستقبل قبلك بغضون يحشرج فيها فحيح السنين ، ولقد حزرتها بأربعة عقود وزيادة .

ولو استسلمت لمخاوف الشعيرات البيضاء لقلت إنها تمكس المنيدة ولا مطمع لأبناء السنين وراء المنيدة .

ولو استسلمت لما يشجيني من تقوس المرفق وتشطي الركبة لقلت قربت من الثمالة .

فما أرى هذه السنين في صخب الحياة إلا جربالا يسلم إلى الثمالة .

حسبي حسبي أربعة عقود ونصف عقد أرى فيهن الكفاية لاستقامة الأود والتلفع بالروحانية التي تبارك العمر وتزكيه وحسبي أنها الأشد .

وحسبي أن صاحبها جد وعبدك الصالح أبوحيفة يستحي أن يحجر عليه وإن كان طفلاً كبيراً .

وحسبي أنك أعذرت لصاحبها إن هو ظل على صبوته .

حسبي حسبي أن عقلي المفعم ببراهين وجودك وقدرتك وعنايتك لا يكف عن عدل هذا القلب في غلوته .

على أن القلوب تشيب وإن حشرجت السنين وتقوس الظهر .

إلهي يشفع لهذا القلب — إذ يفىء إلى رحابك أنه لم ينقطع عن عبادتك حتى في لحظات جنوحه .

لأنه يستشعر مقامك ويخافه فلا يصحو إلا على وخز وألم وانكسار .

وقد علمنا من دينك أن دموع العاصين التائبين أشرف موقف نتحرى فيه نفحتك ونستمطر به رحمتك .

يشفع لهذا القلب إذ يناجيك وإن جرحته الآهات وابتلعت اللذات أنه مؤمن عاص .

صلوات قلب

وهو على ثقة بأنك لن تخلده في النار حيث لم تخطربه لحبظة جحد أو شك. وما دام فيه أكثر من حبة خردل من إيمان، كيف وهو المفعم إيماناً بك رغم معصيته وغلوانه .
إنها ضمانات لن تخيس، لأن وعدك الحق .

أعلم يا إلهي أنك لن تخلد المؤمنين العاصين في النار.

ولكنني أعلم أيضاً أنك قد تعذب المؤمن العاصي عذاباً يفوق عمره، أو تبلغ سنه عدد رمل عالج، فأني لمخلوق مثلي أن يحتمل عذابك طرفة عين فما جلد على النار بجليد .

وأني لمخلوق مثلي أن يحتمل وحشة القبر وضغطته وعذابه، وإياها لتخيفنا الأشباح في الظلام في هذه الفانية .

ولئن صحت العزيمة مني الآن بإقلاع من الذنب، وعزيمة على عدم العودة إليه، وندم على ما فات منه فلا أضمن أنني أفي بذلك، ولا أضمن أنني أسابق بخيرات تبدد ما سبق لهذا القلب من غواية طالما أن الحسنات يذهبن السيئات، وأن الحسنات بعشرة أمثالها إلى مائة ضعف .

لأن صلوات هذا القلب وتيقظاته في حساب عمري كالأفاو يق بين إدرار الناقه .

رحماك رحماك يا مقلب القلوب بفيئة سريعة وثبات على العزيمة وبرحمة منك وقبول يغمر عملي و يبدد معصيتي .

ولا أنس يا رب آثار أظافك فلولاك ما اهتدينا .

إننا نتوب في اليوم ألف مرة، ونعصي ألف مرة فتوباتنا في كل لحظة تعذب قلوبنا ومعصيتنا في كل مرة لا تترجم نوابنا .

إلهي إن المؤمن لا يكره لقاءك، ولكن القلب كلما خايل له شبح الموت يمرض وهمي تمزق هلمنا من خوف اللقاء .

ولو قلت معاصينا لهانت علينا نفوسنا .

إلهي امنحني فضلة من العمر تبدد مخاوفي من سالفته، ولا تأخذني إليك إلا وأنا مشتاق للقاءك .

واعذني من عذاب القبر ووحشته ضمن بذلك السلامة من أطباق نيرانك .

فإنك تعلم أن عبدك من أضعف جنودك في هذه الفانية .

وامنحني من لذة خلدك ما يمتعني بلذة النظر إلى وجهك الكريم، فإن ذلك يوم التغابن، وأنت تعلم أن عبدك الضعيف عاجز عن تحمل الغبن في أعراض الدنيا .

إلهي إن من لطفك بي أن برأتني في قرية بين جبل من العوام الصالحين يخفون إلى بيوت عبادتك، ويعيون مواسم نفحاتك، وكان عبدك الضعيف لبنه في صفهم .

إلهي يا أكرم الأكرمين لقد ابتهلته إليك وأنا أحس دبيب خطاي في هذه الفانية .

لا أدري كم أبقيت من فضلة هذا العمر، ولعل ما بقي إن شاء الله أكثر وأزكى مما مضى .

ولكنني أدري أنني أستقبل قبلك بغضون يحشرج فيها فحيح السنين، ولقد حزرتها بأربعة عقود وزيادة .

ولو استسلمت لمخاوف الشعيرات البيضاء لقلت إنها تمكس المنيدة ولا مطمع لأبناء السنين وراء المنيدة .

ولو استسلمت لما يشجيني من تقوس المرفق وتشطي الركبة لقلت قربت من الثمالة .

فما أرى هذه السنين في صخب الحياة إلا جربالا يسلم إلى الثمالة .

حسبي حسبي أربعة عقود ونصف عقد أرى فيهن الكفاية لاستقامة الأود والتلفع بالروحانية التي تبارك العمر وتركه وحسبي أنها الأشد .

وحسبي أن صاحبها جد وعبدك الصالح أبوحيفة يستحي أن يحجر عليه وإن كان طفلاً كبيراً . وحسبي أنك أعذرت لصاحبها إن هو ظل على صبوته .

حسبي حسبي أن عقلي المفعم ببراهين وجودك وقدرتك وعنايتك لا يكف عن عدل هذا القلب في غلوانه .

على أن القلوب تشيب وإن حشرجت السنين وتقوس الظهر .

إلهي يشفع لهذا القلب — إذ يفيء إلى رحابك أنه لم ينقطع عن عبادتك حتى في لحظات جنوحه .

لأنه يستشعر مقامك ويخافه فلا يصحو إلا على وخز وألم وانكسار .

وقد علمنا من دينك أن دموع العاصين التائبين أشرف موقف تنحدر فيه نفحتك ونستمطر به رحمتك .

يشفع لهذا القلب إذ يناجيك وإن جرحته الآهات وابتلعت اللذات أنه مؤمن عاص .

فما يدريني لعلها غشيتني رحمتك لهم وأنا في بداية الحلم ، وفي أول أويقات التكليف .

فما كان يومها ثمة أهواء تغمس قلوبنا .

ولا فلسفات تلوث عقولنا .

ولقد مربى برهة من الدهر وأنا أقول : أحمد الله أنني لم أرتكب ذلك الذنب .

ثم صرت أقول : لئن ارتكبت كيت وكيت ، فأنا لم أرتكب كيت وكيت .

أما الآن ، أما هذه اللحظة فماذا عساي أن أقول وقد تمرغت في الوحل ، ولم يبق معي إلا عقيدة التوحيد ومعبدة أوليائك .

أحب الصالحين ولست منهم .

لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين . لئن لم يغفر لنا ربنا ويرحمنا لنكونن من الخاسرين .

• • •

مؤخرة

لا بد من اللهو لذات المرء ، ولغيره .

أما لذاته فلأنه ضرورة ، ولولاه لتبلدت النفوس وضاعت بالواجب .

وأما لغيره فلأن الجدية الفعالة في مثل هذا العصر يجب أن يصحبها حذق للهو المباح في غير تفريط ولا صلف ، بل بقدر ما يلين به عصره .

واللهو المباح تذرعت به حتى أصبح ضرورة في حياتي لناحيين .

أولاهما : أن وسطي يرفض الجدية الصارمة .

وأخراهما : أن لي قلبا خشوعا ونفسا طروباً وروحاً رفاقة ، أطرب للكلمة العابثة الريبة ، وأسترخي للنغمة الهادئة ، وتأسرني اللمحة الشاعرية في غير هياج عاطفي ، أو نهيق كنهيق الحمير ، أو صفير لا يتقي مغبته من يأمن مكر الله .

وقوى هذا الطبع الجلي تجربة عاطفية عنيفة انفصمت بفراق أبدي ورزقت من ترقصان ذكرياتي البائسة ، ولا عجب فقد قال شاعرهن نزار :

أخذتها مقبلاً باكيًا أما بها من أمها رائحة

فنجول حبي إلى عواطف جياشة مكبوتة ، فهوت لأت نفس ولولا ذلك لاحتنقت ، وليس من حق مشايخي الذين يريدون مني أن أكون جادا أن يرضوا باختناقني .

فإن رضوا ولم أكن شيئاً مهماً في وجدانهم ، فلن أراعي شعورهم .

فأعدلنا أعذرنا لصاحبه .

وتخولت من اللهو ما لم يضق به سلفنا الصالح ، وقد كانوا أوسع صدرًا وأمتن ديناً .

دفعني إلى هذا اللهوفية ما زال أحبابي لا يدكرونني إلا بها ، يقولون إنني متخثر لا أحسن سوى التقعر في اللغة ، ولم يدر هؤلاء الأحباب أن بين جانحي قلباً خفوقاً رمضته شمس بودلر الحمراء ،

فما يدريني لعلها غشيتني رحمتك لهم وأنا في بداية الحلم ، وفي أول أويقات التكليف .

فما كان يومها ثمة أهواء تغمس قلوبنا .

ولا فلسفات تلوث عقولنا .

ولقد مربى برهة من الدهر وأنا أقول : أحمد الله أنني لم أرتكب ذلك الذنب .

ثم صرت أقول : لئن ارتكبت كيت وكيت ، فأنا لم أرتكب كيت وكيت .

أما الآن ، أما هذه اللحظة فماذا عساي أن أقول وقد تمرغت في الوحل ، ولم يبق معي إلا عقيدة التوحيد ومحنة أوليائك .

أحب الصالحين ولست منهم .

لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين . لئن لم يغفر لنا ربنا ويرحمنا لنكونن من الخاسرين .

• • •

مؤخرة

لا بد من اللهو لذات المرء ، ولغيره .

أما لذاته فلأنه ضرورة ، ولولاه لتبلدت النفوس وضاعت بالواجب .

وأما لغيره فلأن الجدية الفعالة في مثل هذا العصر يجب أن يصحبها حذق للهو المباح في غير تفريط ولا صلف ، بل بقدر ما يلين به عصره .

واللهو المباح تذرعت به حتى أصبح ضرورة في حياتي لناحيتين .

أولاهما : أن وسطي يرفض الجدية الصارمة .

وأخرهما : أن لي قلبا خشوعا ونفسا طروباً وروحاً رفاقة ، أطرب للكلمة العابثة البريئة ، وأسترخي للنغمة الهادئة ، وتأسرني اللمحة الشاعرية في غير هياج عاطفي ، أو نهيق كنهيق الحمير ، أو صفير لا يتقي مغبته من يأمن مكر الله .

وقوى هذا الطبع الجلي تجربة عاطفية عيفة انفصمت بفراق أبدي ورزقت بمن ترقصان ذكرياتي البائسة ، ولا عجب فقد قال شاعرهن نزار :

أخذتها مقبلاً باكِياً أما بها من أمها رائحة

فبحول حبي إلى عواطف جياشة مكبوتة ، فبهوت لأتففس ولولا ذلك لاختنفت ، وليس من حق متابعي الذين يريدون مني أن أكون جادا أن يرضوا باختناقي .

فإن رضوا ولم أكن شيئاً مهماً في وجدانهم ، فلي أراعي شعورهم .

فأعدلنا أعذرنا لصاحبه .

وتخولت من اللهو ما لم يضق به سلفنا الصالح ، وقد كانوا أوسع صدرأ وأمتن ديناً .

دفعني إلى هذا اللهو فرية مارل أحيائي لا يدكرونني إلا بها ، يقولون إنني متختر لا أحسن سوى التقعر في اللغة ، ولم يدر هؤلاء الأحباب أن بين جانحي قلباً حفوفاً رمضته شمس بودلر الحمراء ،

فلهث وراء كل ملمح شاعري يداعب فيه ذكريات أمر ما فيها اليأس .

قلت لهم في حينها :

أنا إن نفعجت عليكم غناشنا أنفضتم رؤوسكم ، وإن تجلبت لكم متصابيا وقعتم في أسرى وخليبي .

إذن فأنت واجد في هذا السفر حبا ونغما ، ومعابثة وملاينة ، غير فاحشين ولا صاخبين ، ومادمت أنوي الخير فأنا بخير ، وإن تخلل الجدل هو مباح .

تم السفر الأول من الفنون ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

١٤٠٣/٨/١ هـ

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٩	الاستفتاح والإهداء
١٠	فلسفة الإهداء
١١	فلسفة الفنون الصغرى
١٣	مقدمة الطبعة التي لم تنشر
١٥	المقدمة
١٦	التأليف السبعة
١٧	الطفل الكبير وكفر أبي صير
٢٥	هكذا علمني ورد زورث
٣٠	أنا مفترب والراحلون هو
٣٥	كيف نبرهن على التجربة ؟
٤٣	كلام الله يحمل على معنى كلام العرب وقت نزوله
٤٩	حكمة الشرع وحكمة الامثال
٥١	ظاهرة الخلق والحدوث
٥٦	قوى المعرفة الثلاث
٦٠	أصل الماء (مأى)
٦٢	✓ القوة بمفهوم نصي
٧٢	✓ حجة داحضة أبداً
٧٧	✓ العلم بالوجود والعلم بالكيفية
٧٩	الفر الكريم
٨٢	مدلول أفعال
٨٧	من أخبار غندر
٨٨	ثالوث المؤرخ الحديث

فلهث وراء كل ملمح شاعري يداعب فيه ذكريات أمر ما فيها اليأس .

قلت لهم في حينها :

أنا إن نفعجت عليكم مخاشنا أنفضتم رؤوسكم ، وإن تجليت لكم متصابيا وقعتم في أسرى وخليبي .

إذن فأنت واجد في هذا السفر حبا ونغما ، ومعابثة وملاينة ، غير فاحشين ولا صاخبين ، ومادمت أنوي الخير فأنا بخير ، وإن تحلل الجدد هو مباح .

تم السفر الأول من الفنون ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

١٤٠٣/٨/١ هـ

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٩	الاستفتاح والإهداء
١٠	فلسفة الإهداء
١١	فلسفة الفنون الصغرى
١٣	مقدمة الطبعة التي لم تنشر
١٥	المقدمة
١٦	التأليف السبعة
١٧	الطفل الكبير وكفر أبي صير
٢٥	هكذا علمني ورد زورث
٣٠	أنا مفترب والراحلون هم
٣٥	كيف نبرهن على التجربة ؟
٤٣	كلام الله يحمل على معنى كلام العرب وقت نزوله
٤٩	حكمة الشرع وحكمة الامثال
٥١	ظاهرة الخلق والحدوث
٥٦	قوى المعرفة الثلاث
٦٠	أصل الماء (مأى)
٦٢	✓ القوة بمفهوم نصي
٧٢	✓ حجة داحضة أبداً
٧٧	✓ العلم بالوجود والعلم بالكيفية
٧٩	الغر الكريم
٨٢	مدلول أفعال
٨٧	من أخبار غندر
٨٨	ثالوث المؤرخ الحديث

٢٠٨	المعادلة الشرعية
٢١٢	المعادلة التاريخية
٢١٤	شعار الهوية الإسلامية
٢٢٠	وحدة الوجود فلسفة أم دعوى؟!
٢٢٥	صيدحيون عراقيون
٢٢٨	بين الصافي والجواهري
٢٢٩	مناغاة الجواهري لدجلة
٢٣٤	من شعر علي الشرقي
٢٣٧	أنشودة الجمال لبودلير
٢٣٩	إبراهيم ناجي والحب العائر
٢٤٣	عودة ناجي
٢٤٨	إذا كان الانفعال مضماراً فلا تنسوا اللجام
٢٥٢	هل أنا في الكون أم الكون في؟
٢٥٥	هجيري الذات
٢٥٧	هجيري الذات أيضاً
٢٥٩	آن له أن يعجم
٢٦١	إن أبيتم فصومعتي أرحم بي
٢٦٤	الliche بين الاتباع والابتداع
٢٦٦	أنا والشيب
٢٧٧	الفنان يتألم لهذا يتفوق
٢٧٩	لو كنا أغبياء لكنا عظماء
٢٨٢	ليت للبراق عينا
٢٨٤	ألف تحية من السيرانادا
٢٨٦	لا تقل شئنا
٢٨٨	إما النبوغ وإما
٢٩٠	وهم الحب
٢٩٢	الحب على لسان أبي زهرة
٢٩٣	عندما ينهزم الحب مرة
٢٩٤	ليلة حب
٢٩٦	الكتابة جداد الموسيقى
٢٩٨	خليكوا شاهدين

٩٣	الموسوعية وتصنيف العلوم
٩٧	شاة الحلف
١٠٠	شيء من علاقات المعاني اللغوية
١٠٥	أنا شرقي إذن أنا أبكي
١٠٨	عصر الإرهاب الفكري، أو أصنام سيكون
١١٣	فذلكة الأفلام
١١٥	يحيا الحب
١١٨	فيلم لحن الخلود
١٢٣	فيلم عريس بنت الوزير
١٢٥	دموع الحب
١٢٧	ظلموني الناس
١٣٢	فيلم ارحم حبي
١٣٣	بين العبقرية والجنون
١٤١	النقد الجمالي
١٥٣	نبذة عن المذهب الرمزي
١٥٩	الخيال العربي
١٦٢	إضافة الخيال
١٦٣	منهجان في النقد
١٦٤	تراسل الخواص
١٦٥	على رسلكم أيها الشعراء
١٦٧	العلمانية في الشعر العربي الحديث
١٧٢	الجمال بين النظرية والتطبيق
١٧٤	عاشقة النور
١٧٦	تهويجات النابلسي
١٧٩	الحب الإلهي، أو الجمال المطلق
١٨٧	الحرية الفكرية
١٨٩	الإيجابية الفكرية
١٩٤	الثوابت الفكرية
١٩٦	الاطرادات الفكرية
١٩٧	الحتمية الفكرية تابعة للحتمية الكونية
٢٠٠	سيادة النص وحق التفكير

٢٠٨	المعادلة الشرعية
٢١٢	المعادلة التاريخية
٢١٤	شعار الهوية الإسلامية
٢٢٠	وحدة الوجود فلسفة أم دعوى ؟ !
٢٢٥	صيدحيون عراقيون
٢٢٨	بين الصافي والجواهري
٢٢٩	مناغاة الجواهري لدجلة
٢٣٤	من شعر علي الشرقي
٢٣٧	أنشودة الجمال لبودلير
٢٣٩	إبراهيم ناجي والحب العائر
٢٤٣	عودة ناجي
٢٤٨	إذا كان الاتفعال مضماراً فلا تنسوا اللجام
٢٥٢	هل أنا في الكون أم الكون في ؟
٢٥٥	هجيري الذات
٢٥٧	هجيري الذات أيضا
٢٥٩	آن له أن يعجم
٢٦١	إن أبيتم فصومعتي أرحم بي
٢٦٤	الliche بين الاتباع والاتبداع
٢٦٦	أنا والشيب
٢٧٧	الفنان يتألم لهذا يتفوق
٢٧٩	لو كنا أغبياء لكنا عظماء
٢٨٢	ليت للبراق عينا
٢٨٤	ألف تحية من السيرانادا
٢٨٦	لا تقل شئنا
٢٨٨	إما النبوغ وإما
٢٩٠	وهم الحب
٢٩٢	الحب على لسان أبي زهرة
٢٩٣	عندما ينهزم الحب مرة
٢٩٤	ليلة حب
٢٩٦	الكتابة بمداد الموسيقى
٢٩٨	خليكوا شاهدين

٩٣	الموسوعية وتصنيف العلوم
٩٧	شاة الحلف
١٠٠	شيء من علاقات المعاني اللغوية
١٠٥	أنا شرقي إذن أنا أبكي
١٠٨	عصر الإرهاب الفكري ، أو أصنام سيكون
١١٣	فذلكة الأفلام
١١٥	يحيا الحب
١١٨	فيلم لحن الخلود
١٢٣	فيلم عريس بنت الوزير
١٢٥	دموع الحب
١٢٧	ظلموني الناس
١٣٢	فيلم ارحم حبي
١٣٣	بين المبقرية والجنون
١٤١	النقد الجمالي
١٥٣	نبذة عن المذهب الرمزي
١٥٩	الخيال العربي
١٦٢	اضافة الخيال
١٦٣	منهجان في النقد
١٦٤	تراسل الحواس
١٦٥	على رسلكم أيها الشعراء
١٦٧	العلمانية في الشعر العربي الحديث
١٧٢	الجمال بين النظرية والتطبيق
١٧٤	عاشقة النور
١٧٦	تهويجات النابلسي
١٧٩	الحب الإلهي ، أو الجمال المطلق
١٨٧	الحرية الفكرية
١٨٩	الإيجابية الفكرية
١٩٤	الثوابت الفكرية
١٩٦	الاطرادات الفكرية
١٩٧	الحتمية الفكرية تابعة للحتمية الكونية
٢٠٠	سيادة النص وحق التفكير

سلسلة: الكتاب العربي السعودي

صدر منها:

- الجبل الذي صار سهلاً (نقد)
- من ذكريات مسافر
- عهد الصبا في البادية (قصة مترجمة)
- التنمية قضية (نقد)
- قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا (نقد)
- الظلم (مجموعة قصصية)
- الدوام (قصة طويلة)
- غداً أنسى (قصة طويلة) (نقد)
- موضوعات اقتصادية معاصرة
- أزمة الطاقة إلى أين؟
- نحو تربية إسلامية
- إلى ابنتي شيرين
- رفات عقل
- شرح قصيدة البردة
- عواطف إنسانية (ديوان شعر) (نقد)
- تاريخ عمارة المسجد الحرام (نقد)
- وقفة
- خالتي كدرجان (مجموعة قصصية) (نقد)
- أفكار بلا زمن
- كتاب في علم إدارة الأفراد (الطبعة الثانية)
- الإبحار في ليل الشجن (ديوان شعر)
- طه حسين والشيخان
- التنمية وجهها لوجه
- الحضارة تحد (نقد)
- عبر الذكريات (ديوان شعر)
- لحظة ضعف (قصة طويلة)
- الرجولة عماد الخلق الفاضل
- ثمرات قلم
- بائع التبغ (مجموعة قصصية مترجمة)
- أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة (تراجم)
- النجم الفريد (مجموعة قصصية مترجمة)
- مكانك نعمدي
- قال وقلت
- نبض
- نبت الأرض

- الأستاذ أحمد قنديل
- الأستاذ محمد عمر توفيق
- الأستاذ عزيز ضياء
- الدكتور محمود محمد سفر
- الدكتور سليمان بن محمد الفصام
- الأستاذ عبدالله عبدالرحمن جهري
- الدكتور عصام خوير
- الدكتورة أمل محمد شطا
- الدكتور علي بن طلال الجهني
- الدكتور عبدالعزیز حسن الصويح
- الأستاذ أحمد محمد جمال
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الدكتور محمود حسن زيني
- الدكتورة مريم الخنداتي
- الشيخ حسين عبدالله باسلامة
- الدكتور عبدالله حسين باسلامة
- الأستاذ أحمد السباعي
- الأستاذ عبدالله الحصين
- الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
- الأستاذ محمد العهد العيسى
- الأستاذ محمد عمر توفيق
- الدكتور غازي عبدالرحمن القصبي
- الدكتور محمود محمد سفر
- الأستاذ طاهر زعزعي
- الأستاذ فؤاد صادق مفتي
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الأستاذ محمد حسن ريدان
- الأستاذ حمزة بوفري
- الأستاذ محمد علي معري
- الأستاذ عزيز ضياء
- الأستاذ أحمد محمد جمال
- الأستاذ أحمد السباعي
- الأستاذ عبدالله عبدالرحمن حمري
- الدكتورة فاطمة أمين شاكر

- الجمال الغريق ٣٠٠
- قاموس الغزل ٣٠٢
- نون النسوة ٣٠٥
- إلى حضرة المأسوف عليه فترتر ٣٠٧
- روائع الجنة في الشباب ٣١٤
- ابن اللبون ٣١٦
- خصائص الشعر الحر ومقوماته ٣١٩
- صلوات قلب ٣٤٠
- مؤخرة ٣٤٣